ספר

מעשה ישראל

הערות וביאורים

בספר משנה תורה להרמב"ם

על ספר אהבה

הוצאה שני'

מאת

ישראל העשיל

בלאאמו"ר הגאון החסיד מוהר"ר מאיר ז"ל

גרינבערג

מח"ס "פאר המלך" על הרמב"ם הל' תפילין, "בחירת המלך" על הרמב"ם הל' בית הבחירה, "נר למשיחי" תירוצים לנ"ר קושיות בחנוכה, ספר "ביכורי ישראל" בעניני ספה"ע, ביכורים ושתי הלחם, "מחשבת ישראל" על סוגיא דמחשבה בתרומה וקדשים, "כי בם חייתני" הדרן על תלמוד בבלי, "מעשה ישראל" על מס' ברכות", "מעשה ישראל" חידושים וביאורים בסוגית הש"ס (ד"ח), "נכנס יין-מגילת המלך" בעניני פורים והערות בהל' מגילה, ו"מנין מצות המלך" על מנין המצות להרמב"ם (ב"ח), "מעשה ישראל" על מס' סנהדרין (ב"ח)

שנת הי' תהא שנת עת חירותינו לפ"ג

Ma'aseh Yisroel

Notes and Commentary on Maimonides' Code of Law

The Mishneh Torah-Sefer Ahavah

By

Rabbi Heschel Greenberg

Published and © copyrighted by the

Jewish Discovery Center

October, 2017/Cheshvan 5778

212 Exeter Road, Williamsville, NY 14221

(716) 632-0467; (716) 245-9520

rabbigreenberg@yahoo.com

,

הקדמה

בשבח והודי׳ לה׳ הנני מוציא לאור ספר מעשה ישראל—הערות וביאורים על ספר אהבה בספר משנה תורה—יד החזקה להרמב״ם – הוצאה שני׳.

הערות וביאורים קצרים אלו נכתבו רק להעיר לב המעיין ולקיים במקצת הוראת כ״ק אדמו״ר ללמוד לפחות הלכה א׳ בעיון, בתוך לימוד ג״פ רמב״ם כל יום [וכאן הוצאה שני׳ הוספתי בע״ה כמה ענינים וסימנים חדשים].

* * *

כתיבת חידושי תורה בכלל ובפרט בדברי הרמב״ם יש לה חשיבות מיוחדת בזה״ז כאשר אנו מתכוננים לקבל פני משיח צדקנו. כ״ק אדמו״ר חזר כו״כ פעמים איך שאנו עומדים עכשיו על סף הגאולה, וא׳ מההכנות להגאולה היא לימוד התורה בכלל, ובפרט ענייני משיח וגאולה, וגם כתיבת חידושי תורה היא ההכנה לקיום היעוד ד״תורה חדשה מאתי תצא״.

ועוד דיבר בקדשו כו״כ פעמים איך שלימוד הרמב״ם בפרטיות, שבספרו נקבצו הלכות בכל חלקי התורה, דהיינו שלימות התורה, היא הכנה לימות המשיח שהוא הזמן שבו נזכה לשלימות התורה, וכמבואר ברמב״ם הל׳ מלכים ריש פי״א שבימות המשיח יחזרו כל הדינים וגם יתוספו הג׳ ערי מקלט – שיהי׳ שלימות התורה ומצות.

וע״י לימוד הרמב״ם הכולל כל התורה כולה מכינים את עצמנו לזמן הזה.

וזה בנוסף לזה שלימוד הרמב״ם (שכדבריו בהקדמתו כתב ספרו לקטן וגדול, דהיינו שכולנו משתווים בזה), מעניק לנו הכח לאחד כלל ישראל בלימוד התורה שאין יחוד כמוהו (תניא פ״ה), ואחדות זו מבטלת סיבת הגלות, ועוד טעמים נאמרו על ידי כ״ק אדמו״ר איך שלימוד הרמב״ם ע״י כלל ישראל במיוחד יש לה הכח לזרז את הגאולה (עיין בארוכה בשיחת כ״ק אדמו״ר אחש״פ (וההתועדיות שלאח״ז) תשד״מ (נדפס בס׳ ״משנה תורה השלם״ ע׳ 1213 ואילך)).

[וראה מה שיתבאר להלן בע״ה בההערה על הקדמת הרמב״ם במה שמשתמש בשם ״שנער״ לבבל שיש לה קשר לענין האחדות שברמב״ם].

* * *

וידוע שיש ענין לרמז שם המחבר בשם הספר, וכבר כתבנו בס' מעשה ישראל (ח"א על סוגיות הש"ס) ששם הראשון שלי "ישראל" הוא חלק משם הספר, ושם השני שלי "העשיל" הוא בגימטריא "מעשה".

ויש לומר ע"ד הדרוש והרמז, שפירוש בהשם "מעשה ישראל" יתכן לפי דברי הרמב"ם הידועים בהל' גירושין שכל איש ישראל רוצה לקיים רצון ה' אלא שיצרו תקפו, וכשמעשים את האדם לקיים המצוה ואומר "רוצה אני", מתגלה רצונו האמיתי, וזהו הפירוש ב"מעשה" מלשון "מעשין על הצדקה" ו"גדול המעשה יותר מן העושה", וע"י המעשה והעינוי של הגלות וההסתר (שזהו"ע "כתית", שמביא לידי "למאור" להעצם, וכמבואר במאמר הידוע ד"ואתה תצוה") מתגלה הפנימיות של כל יהודי שהוא ישראל.

* * *

ויה"ר שע"י קיום תקנת לימוד הרמב"ם והדפסת חידושי תורה—כפי שדרש כ"ק אדמו"ר שזה הכנה לגילוי תורתו של משיח שעליו נאמר "תורה חדשה מאתי תצא" כנ"ל (ויש רמז לשנה זו שר"ת שלה היא "**ת**הא **ש**נת **ח**ידושים **ע**מוקים) — ובפרט בעניני משיח וגאולה (ראה להלן בהערות להל' תשובה בענין חכמת ונבואת משיח צדקנו), שבזה מתבטא שמצפים לישועה ומחכים בכליון עינים להתגלות מלך המשיח ולהגאולה האמיתית והשלימה בבנין בית המקדש, נזכה תיכף ומי"ד ממ"ש להתגלות מלכנו משיחנו ולגאולה האמיתית והשלמה, שאז תתקיים היעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא" וכפי היעוד המובא בסיום היד החזקה: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". והוא יגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, אכי"ר

ישראל העשיל בלאאמו"ר הגה"ח מוהר"ר מאיר ז"ל גרינבערג

כד טבת (יום הילולא של אדה"ז נ"ע) **ת**הא **ש**נת **ע**ת **ח**ירותינו לפ"ק

בופולו ניו יארק יע"א

הסכמות שקבלתי על ספרים הקודמים

הגאון מוהר״ר משה פיינשטיין זצ״ל

הגאון מוהר״ר ישראל יצחק פיאקארסקי זצ״ל

הגאון מוהר״ר ישראל גרוסמאן זצ״ל

הגאון מוהר״ר אהרן ברנשטיין זצ״ל

הגאון מוהר״ר בצלאל שטרן זצ״ל

הגאון מוהר״ר חיים שמואל לאפיאן זצ״ל

ומכתב ברכה מאת אאמו״ר הגה״ח מוהר״ר מאיר זצ״ל גרינבערג ולהבלח״ט

הגאון מוהר״ר זלמן נחמי׳ גולדברג שליט״א

מפתח

הלכות קריאת שמע

סימן א'

קריאת פרשת ויאמר

פ"א ה"ב: ומה הוא קורא שלש פרשיות אלו והן שמע והי' אם שמוע וויאמר ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה ציווי על ייחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחרי' והי' אם שמוע שיש בה צווי על שאר המצוות כולן, ואח"כ פ' ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצות

סימן ב'

הגדר של אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

פ"א ה"ד: הקורא ק"ש כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את ה' עד סופה, ולמה קורין כן, מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציום וזרזם על יחוד ה' וכו' ושאל אותן וכו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל ה' אלינו ה' אחד וכו' פתח הזקן וענה: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה

סימן ג'

מפסיקין בין אותיות הדומות

פ"ב ה"ט: כיצד מדקדק יזהר שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה, ולא יניד הנח ולא יניח הנד, לפיכך צריך ליתן ריוח בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה והאחרת

תחילת תיבה הסמוכה לה כגון בכל לבבך, קורא בכל ושוהה וחוזר וקורא לבבך, וכן ואבדתם מהרה, הכנף פתיל.

סימן ד'

דין חצר המרחץ בק"ש

פ"ג ה"ג: בית הכסא החדש שהוכן ועדיין לא נשתמש בו, מותר לקרות קריאת שמע כנגדו אבל לא בתוכו. מרחץ חדש מותר לקרות בתוכו. היו שני בתים זמן אחד לבית הכסא, ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו אם לא הזמינו, ולפיכך אין קורין בו לכתחילה ואם קרא יצא, אמר וגם זה הרי שניהן מזומנין טאין קורין בהם. חצר המרחץ והוא המקום שבני אדם עומדין בו לבושין מותר לקרות בו קריאת שמע.

סימן ה'

השמטת דין צרכי רבים פטור מק"ש

פ"ד ה"א: מי שהי' לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומק"ש וכו'

סימן ו'

איסור מבוהל לקרות ק"ש

פ"ד ה"ז: אבל אם הי' זה הפטור מלקרות מבוהל ותמי' אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו

סימן ז'

גדר של תלמוד תורה במצות קריאת שמע

שם: כל מי שהוא פטור מלקרות קרית שמע אם רצה להחמיר כל עצמו ולקרות קורא והוא שתהא דעתו מיושבת עליו, אבל אם הי' זה הפטור מלקרות מבוהל ותמי' אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו.

הלכות תפלה וברכת כהנים

סימן ח'

חיוב תפילה בכל יום

פ"א ה"א: מ"ע להתפלל בכל יום

סימן ט'

גדר של תפלה נכח המקדש

שם ה"ג: והכל יהיו מתפללין נכח המקדש בכל מקום שיהי'.

סימן י'

תפלה בצירוף כמה לשונות

שם ה"ד: כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו' ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר ... כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג:

סי' י"א

ברכת הביננו וברכת המינים

פ"ב ה"ג: וזו היא הברכה שתקנו מעין כל האמצעיות, הביננו ה"א לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, לסולח הייה לנו, להיות גאולים, רחקנו ממכאוב, ודשננו ושכננו בנאות ארצך, ונפוצים מארבע תקבץ, והתועים בדעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך ובהצמחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך, וכו'

סימן י"ב

פ"ב ה"י: וחותם בה מקדש ישראל וראשי חדשים

סימן י"ג

תפלה בזמנה

פ"ג ה"א: ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, שכשם שמצות תפלה מה"ת כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה שתיקנו לה חכמים ונביאים

סימן י"ד

תשלומין במופלגות

פ"ג ה"י: טעה ולא התפלל לא תפלה זו ולא תפלה הסמוכה לה אינו משלם אלא האחרונה בלבד, כיצד טעה ולא התפלל לא שחרית ולא מנחה, מתפלל ערבית שתים, והאחרונה תשלומי מנחה, אבל שחרית אין לה תשלומין וכן בשאר תפלות

סימן ט"ו

תפלה מתוך שמחה

פ"ד הי"ח: וכן אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך מריבה ולא מתוך כעס אלא מתוך דברי תורה ולא מתוך דין הלכה אע"פ שהם דברי תורה כדי שלא יהא לבו טרוד בהלכה, אלא מתוך דברי תורה שאין בה עיון כגון הלכות פסוקות

סימן ט''ז

פתיחת חלונות בתפלה

פ"ה ה"ו: תקון המקום כיצד, יעמוד במקום נמוך ויחזר פניו לכותל, וצריך וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן שנ' וכוין פתיחן לי' בעליתי' נגד ירושלים

סימן י''ז

חיוב תפלה בדיבור

פ"ה ה"ט: השוית הקול כיצד, לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזנו בלחש

סימן ח''י

איסור אכילה קודם התפלה

פ"ו ה"ד: אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעש/ה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית וכו'

סימן י''ט

קדימת טלית לתפילין

פ"ז הי"ד: וכשמתעטף בציצית מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכשלובש תפילין מברך וכו' להניח תפילין

סימן כ'

הפסק בין ברכת ק''ש לק''ש

פ"ז הי"ח: ובתפלת הערב קורא ק"ש ומברך לפני' ולאחרי' וסומך גאולה לתפלה ומתפלל וכו'

סימן כ"א

המצוה לרוץ לבית הכנסת

פ"ח ה"ב: ומצוה לרוץ לבית הכנסת שנא' ונדעה נרדפה לדעת את ה' וכו'

סימן כ"ב

עדיפות בית המדרש על בית הכנסת

פ"ח ה"ג: בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אע"פ שהי' להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללים אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה

סימן כ"ג

האומר מי שרחם על קן צפור

פ"ט ה"ז: כל האומר בתחנונים מי שרחם על קן צפור שלא יקח אם על הבנים או שלא ישחט אותו ואת בנו ביום אחד, ירחם עלינו וכיו"ב בענין זה משתקין אותו

סימן כ"ד

השיעור של הפסק בברכת המינים

פ"י ה"ג: שליח צבור שטעה ונבהל ולא ידע מהיכן יתחיל ושהה שעה יעמוד אחר תחתיו, ואם טעה בברכת המינים אין ממתנין לו אלא מיד יעבור אחר תחתיו שמא מינות נזרקה בו, והוא שלא התחיל בה, אבל אם התחיל בה ממתינין לו שעה ולא יהא סרבן באותה שעה.

סימן כ"ה

טעה בחונן הדעת

פ"י ה"ד: טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת משלים תפלתו ואינו צריך לחזור, וכן מי שלא הזכיר על הניסים בחנוכה ופורים וענינו בתפלת תענית אינו חוזר ומתפלל

סימן כ''ו

גובה בית הכנסת

פי''א ה''ב: ומגביהין אותו עד שיהא גבוה מכל חצרות העיר שנא' לרומם את בית אלקינו

סימן כ''ז

קדושת בית הכנסת ובית המקדש

פי''א הי''ג: בד''א שלא חרבו יסודותיו אבל אם חרבו יסודותיו או שנטו כתליו לנפול סותרים אותו מיד ומתחילין לבנותו במהרה ביום ובלילה שמא תדחק השעה וישאר חרב.

סימן כ''ח

קריאה בחומשין בבתי כנסיות

פי''ב הכ''ג: אין קוראין בחומשין בבתי כנסיות משום כבוד הציבור

סימן כ''ט

קריאת שמונה פסוקים האחרונים

פי''ג ה''ו: שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בביהכ''נ בפחות מעשרה אע''פ שהכל תורה ומפי משה מפי הגבורה הן, הואיל ומשמען שהן אחר מיתת משה הרי שנשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן.

סימן ל'

קריאת שמונה פסוקים האחרונים (2)

פי''ג ה''ו: שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בביהכ''נ בפחות מעשרה אע''פ שהכל תורה ומפי משה מפי הגבורה הן, הואיל ומשמען שהן אחר מיתת משה הרי שנשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן.

סימן ל''א

בל תוסיף בברכת כהנים

פי''ד הי''ב: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקין כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם וכו' וכיוצא בו, לא בקול רם ולא בלחש שנא' לא תוסיפו על הדבר וכו'.

סימן ל''ב

קריאה סבולת תחת שבולת בתפלה ובברכת כהנים

פט''ו ה''א: ששה דברים מונעין מנשיאת כפים הלשון... הלשון כיצד, העילגין שאין מוציאין את האותיות כתקנן כגון שקורין לאלפין עינין ולעינין אלפין או לשבולת סבולת וכיוצא בהן אין נושאין את כפיהם

סימן ל''ג

ברכתו של הקב''ה בברכת כוהנים

פט''ו ה''ז: ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב''ה שנ' ושמו את שמי על בנ''י ואני אברכם, הכהנים עושים מצוה שנצטוו בה והקב''ה ברחמיו מברך ישראל בחפצו.

הלכות תפילין

סימן ל''ד

ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבם מין

פ''א הי''ג: ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבם מין ישרפו

סימן ל''ה

פ"ב ה"א: כיצד כותבין תפילין של ראש כותבין ארבע הפרשיות... ושל יד כותבין את ארבע פרשיות...

סימן ל''ו

השמטת שער עוף

פ''ג ה''ח: ושער זה צ''ל שער בהמה או חי' טהורה ואפילו מנבלות וטריפות שלהן וכו'

סימן ל''ז

שחורות מנוי תפלין או הלמ''מ

פ"ג הי"ד: ונוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה.

סימן ל''ח

פטור נשים מתפילין

פ"ד הי"ג: כל הפטור מק"ש פטור מתפילין

סימן ל''ט

הנחת תפילין של קטן

שם: קטן שיודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות

סימן מ'

קדושת תפילין

פ"ד הכ"ה: קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא.

הלכות מזוזה

סימן מ"א

עשה מספר תורה מזוזה אם כשרה בדיעבד

פ"ה ה"א: ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה

סימן מ"ב

פטור בית הכנסת ממזוזה

פ"ו ה"ו: הר הבית הלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהם בית דירה פטורין לפי שהן קודש.

סימן מ"ג

בית שבספינה אי חייבת במזוזה

פ"ו ה"ט: סוכת החג בחג ובית שבספינה פטורין מן המזוזה לפי שאינן עשויין לדירת קבע

סימן מ"ד

מקום קביעת המזוזה

פ"ו הי"ב: והיכן קובעין את המזוזה בתוך חלל הפתח בטפח הסמוך לחוץ בתחלת שליש העליון של גובה השער וכו'

הלכות ספר תורה

סימן מ"ה

דיוק כפל הלשון "כל איש ואיש"

פ"ז ה"א: מ"ע על כל איש ואיש ישראל לכתוב ס"ת לעצמו

סימן מ"ו

הוכחת הרמב"ם דיש מצוה לכתוב ס"ת

שם: שנא' ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות.

סימן מ"ז

אי מותר לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד

פ"ז הט"ו-ט"ז: מותר לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד

סימן מ"ח

דיוק בלשון הרמב"ם במנין הפתוחות וסתומות

פ"ח ה"ד: פתוחות וסתומות

סימן מ"ט

שיעור האגודל ב' שעורות

פ"ט ה"ט: רוחה הגודל האמור בכל השיעורין האילו ובשאר שיעורי תורה כולה והוא הבינוני, כבר דקדקנו בשיעורו ומאמוהו רוחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק, והן כאורך שתי שעורות בריוח וכו'

סימן נ'

מכירת ספר תורה

פ"י ה"ב: ספר כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול. אסור לאדם למכור ספר תורה אפילו אין לו מה יאכל ואפילו היו לו ספרים רבים ואפילו ישן ליקח בו חדש לעולם אין

מוכרין ספר תורה אלא לשני דברים שילמד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו והוא שלא יהי' לו דבר אחר למכור.

סימן נ''א

איסור מכירת ס''ת והדרן לירושלמי ביכורים

פ''י ה''ב: ואסור לאדם למכור ס''ת אפי' אין לו מה יאכל

סימן נ''ב

מכירת ס''ת לקיום מצות פו''ר

שם: לעולם אין מוכרין ס''ת אלא לשני דברים שילמוד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו וכו'

סימן נ''ג

מכירת ס''ת לפדיון שבויים

שם: לעולם אין מוכרין ס''ת אלא לשני דברים שילמוד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו וכו'

סימן נ''ד

אחיזת ס''ת בזרועו בבית הכסא

פ''י ה''ו: לא יאחז אדם ס''ת בזרועו ויכנס בו לבית הכסא או לבית הקברות וכו' ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מן הקבר או מן המת או מבית הכסא

הלכות ציצית

סימן נ"ה

הפרדת חוטי הציצית

פ"א ה"ח-ט: ונוי התכלת שיהיו כל החוליות בשליש החוטין המשולשין ושני שלישיהן ענף, וצריך לפרדו עד שיהיו כציצית שיער הראש, העושה לבן בלא תכלת וכו'

סימן נ"ו

השתדלות לקיים מצות ציצית

פ"ג הי"א: אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, ובשעת התפלה צריך ליזהר ביותר גנאי גדול הוא לת"ח שיתפללו והוא אינו עטוף

סימן נ"ז

אימתי מברכן על מצות תיצית

פ"ג ה"ח: ואינו מברך על הציצית בשעת עשייתה מפני שסוף המצוה הוא שיתעטף בה.

הלכות ברכות

סימן נ"ח

הדיוק בהקדמה שחיוב בהמ"ז היא מ"ע

פ"א ה"א: מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנא' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך

סימן נ''ט

ברכות עזרא ובית דינו תיקנום

פ''א ה''ה: ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום ואין ראוי לשנותן ולא להוסיף על אחת מהן ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה

סימן ס'

גדר אכילה שיש בה הנאה

פ''א ה''י: כל הברכות כולן אע''פ שברך ויצא ידי חובתו מותר לו לברך לאחרים שלא יצאו ידי חובתן כדי להוציאן, חוץ מברכת ההנייה שאין בה מצוה שאינו מברך לאחרים אא''כ נהנה עמהן, אבל ברכת הנייה שיש בה מצוה כגון אכילת מצה בלילי הפסח וקידוש היום הרי זה מברך לאחרים ואוכלים ושותים אע''פ שאינו אוכל ושותה עמהן.

סימן ס''א

זימון בשם

פ''ה ה''ז: ובלבד שלא יזמנו בשם וכו'

סימן ס''ב

זמן ברכת על נטילת ידים

פ''ו ה''ב: כל הנוטל ידיו וכו' מברך תחלה אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים.

סימן ס''ג

אין משיחין בתוך הסעודה

פ''ז ה''ו: אין משיחין בסעודה כדי שלא יבוא לידי סכנה ומפני זה אם בא להם יין בתוך הזון כל אחד ואחד מברך לעצמו שאם ברך אחד יענה העונה אמן בשעת הבליעה ויבוא לידי סכנה

סימן ס''ד

אין משיחין בתוך הסעודה

(מהדורא ב')

פ"ז ה"ו: אין משיחין בסעודה כדי שלא יבוא לידי סכנה, ומפני זה אם בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו שאם ברך אחד יענה העונה אמן בשעת הבליעה ויבוא לידי סכנה.

סימן ס''ה

ספק ברכות להקל

פ"ח הי"ב: כל הברכות האילו שנסתפק לו בהן אם ברך אם לא ברך אינו חוזר ומברך לא בתחילה ולא בסוף מפני שהן מדברי סופרים.

סימן ס''ו

ברכת הגומל

פ"י ה"ח: ארבעה צריכים להודות

סימן ס''ז

השמטת הרמב''ם שאין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין

פ"י הכ"ב: מדד ואח"כ בקש רחמים ה"ז תפלת שוא וכל הצועק לשעבר ה"ז תפלת שוא.

סימן ס''ח

ברכות המצות במצות דרבנן

פי"א ה"ג: וכן כל המצות שהן מדברי סופרים וכו' מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו, והיכן צונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה

הלכות מילה

סימן ס''ט

מילה ביום השמיני

מנין המצות שבכותרת: מ''ע אחת והיא למול הזכרים ביום שמיני

סימן ע'

חידוש הרמב''ם במה שכתב דמילה הוי מ''ע

פ''א ה''א: מילה מצות עשה שחייבין עלי' כרת

סימן ע''א

מילה בשבת דחוי' או הותרה

פ''א ה''ט: מילה בזמנה דוחה את השבת

סי' ע''ב

מצות מילה בזמנה ופיקוח נפש דוחה מילה

פ''א הי''ז: ואין מולין אלא ילד שאין בו שום חולי שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל

סימן ע''ג

אי מותר לסכן עצמו במילה

פ''א הי''ח :אשה שמלה בנה ראשון ומת מחמת המילה שהכשילה את כחו וכן מלה השני ומת כן מחמת המילה וכו' לא תמול את השלישי בזמנו אלא ממתינין לו עד שיגדל מעט ויתחזק כוחו

סימן ע''ד

ציצין שאין מעכבין את המילה

פ"ב ה"ד **:**המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על ציצין שאיו מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר ועל ציצין שאין מעכבין אינו חוזר, מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל.

סימן ע"ה

למה אין גוזרין במילה בשבת שמא יעבירנו

פ"ב ה"ו :עושין כל צרכי מילה בשבת.. אבל מכשירי מילה אינן דוחין את השבה.. ולא מביאין אותו ממקום למקום ואפילו במבוי שאינו מעורב אין מביאין אותו מחצר לחצר ואין עירוב דבריהם נדחה מפני הבאת הסכין הואיל ואפשר להביאו מערב שבת

סימן ע"ו

נוסח הברכה במילת גרים

פ"ג ה"ד :המל את הגרים מברך ברוך... וצונו למול את הגרים ולהטיף מהן דם ברית, שאלמלא דם הברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנ' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי

סדר התפלות

סימן ע"ז

ההלכה של בנות ישראל החמירו על עצמן

אמר רב זירא בנות ישראל הם החמירו על עצמן שאפי' רואות דם טיפה כחרדל יושבות עלי' שבעת ימים נקיים

סימן ע"ח

נוסח ברכת המינים

למשומדים אל תהי תקוה

סימן ע"ט

הנוסח ש"ועל המלחמות"

בפורים מברך ברכת שמונה עשר בנוסח זה מודים... על הנסים ועל הגבורות ועל התשועות וכו'

סימן פ'

למה אין אומרים אתה בחרתנו בשבת

ברכה אמצעית של שחרית שבת, ישמח משה במתנת חלקו וכו'

ספר אהבה

הלכות קריאת שמע

סימן א'

קריאת פרשת ויאמר

פ"א ה"ב: ומה הוא קורא שלש פרשיות אלו והן שמע והי' אם שמוע וויאמר ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה ציווי על ייחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחרי' והי' אם שמוע שיש בה צווי על שאר המצוות כולן, ואח"כ פ' ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצות

א

ב' דינים באמירת פרשת ויאמר

ראיתי מקשים (ס' אור הישר) למה לא הביא כאן מה שכותב בהלכה ג' עוד טעם לקריאת פרשה זו מפני שיש בה זכרון יצי"מ, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה – דמדוע חלק ב' הטעמים לב' הלכות.

ואשר נראה מזה שיש ב' דינים בהא שקורין פ' ויאמר: א' מדין קריאת שמע שנכלל בחפצא של ק"ש, אף שהיא פרשה בפ"ע מכיון שיש בה זכירת כל המצות, דמה שיש בה זכרון יצי"מ אין זה שייך למצות ק"ש עי' תניא סוף פ' מ"ז.

ועי' במשנה ברכות (יב, ב) ש"והי' אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד" - וצ"ע הלא ויאמר יש בה יצי"מ השייך בלילה ג"כ, ואיך נאמר שויאמר אינו שייך בלילה. ומזה יש להוכיח כנ"ל, שזה שיש זכירת יצי"מ בפ' ויאמר אין זה הטעם שנכלל פ'

ויאמר בק"ש, כ"א מצד פ' ציצית דהיינו זכירת כל המצות. אלא שיש עוד מעלה הקשור לק"ש דהיינו זכרון יצי"מ שמצד זה שייך גם בלילה.

ולכאורה הי' אפשר לחדש עוד, שבאמת הטעם שפרשת ויאמר נכללת בק"ש הוא משום שיש בה זכרון כל המצות ע"י מצות ציצית. אבל בלילה שאין שייך מצות ציצית לא היינו מצטרפים פרשת ויאמר, אבל עכשיו שיש שם גם יצי"מ אז יכולים לצרף פרשת ויאמר לק"ש גם מצד זכירת כל המצות, ולא רק משום זכרון יצי"מ.

והביאור בזה הוא: – דאם הי' הפרשה מדבר רק בנוגע למצות ציצית אז גם מה שכתוב בה זכרון כל המצות הי' נגרר אחר מצות ציצית, אבל מכיון שיש עוד ענין עקרי בפרשה זו שהיא יצי"מ, ובפרשה זו כתוב גם הענים דזכירת כל המצות יש לקשר פרשה זו לק"ש, שאף שהפרשה מדבר אודות ציצית שאינה שייכת בלילה, מ"מ יש גם חלק הפרשה המדברת בנוגע לזכרון כל המצות שקשור לא רק עם ציצית אלא גם עם מה שכתוב לאחר זה, דהיינו שכירת יצי"מ, ששפיר שייך גם בלילה. ולהעיר מדברי החינוך שיצי"מ היא יסוד של המצוות.

אולם קשה מהסוגיא דברכות (יד, ב) דלא בעינן פרשת ויאמר בלילה אלא משום דכבר מתחילין גומרין, אבל מעיקר הדין הי' מספיק להזכיר יצי"מ באופן אחר.

ב

ב' דינים בק"ש: חיוב וחפצא

וע"כ נראה שבאמת גם לדעת הרמב"ם אין פרשת ויאמר נכללת בחיוב ק"ש דאורייתא וכמו שהאריך בזה השאג"א – אלא שיש כאן ב' ענינים: א' החיוב ב' והחפצא של ק"ש,

דהנה מה"ת החיוב של ק"ש אינה קריאת ג' פשריות, ואולי החיוב הוא לקרות רק פסוק הראשון או פרשה ראשונה או גם שני' וכפי שהאריכו בזה הראשונים ואחרונים.

אבל ישנו גם ענין ב', והוא ה**חפצא** של ק"ש. דיתכן לא יהא מחוייב באמירה פרשת ויאמר לקיים מצות ק"ש מה"ת, אבל מ"מ היא נכללת בחפצא של קריאת שמע, מאחר שיש בה הסימנין של ק"ש, דהיינו קבעמ"ש, שמתבטא בזכרון כל המצות.

וא"כ, מאחר שמדרבנן מחוייבין אנו לקרות פרשת ויאמר, הרי היא מצטרפת

לחפצא של ק"ש. ואף שבלילה אין כאן מצות ציצית, אבל מ"מ מצד ענין של זכרון יצי"מ מתאים להגדירה כחלק מן הק"ש, (וכב' הביאורים הנ"ל: או מצד זה שזכרון יצי"מ עצמה היא בדומה לקבעמ"ש וכביאור אדה"ז בתניא שם (ועי' בס' "שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל"). או כפי שביארנו שענין זכרון המצות שייך בלילה מצד זיקתה ליצי"מ).

ג

ישוב למה שלא הקדים שיש מ"ע לקרות

ולפי"ד מיושב הקושיא מדוע לא הקדים הרמב"ם בהלכה א' שיש מ"ע לקרות ק"ש, דבאמת אין קריאת כל הג' פרשיות נכללת בהחיוב של תורה, כ"א שהיא מדרבנן, אלא שנכללת בגדר של ק"ש, ומקיימים על ידי אמירת פרשיות אלו המצוה של ק"ש מה"ת.

שוב מצאתי שבעיקר החידוש כבר קדמני הקרית ספר ומביא דמיון ממצות ת"ת דאף דאמרינן דיוצא בפסוק א' וכו', מ"מ אם לומד כל היום מקיים מצות ת"ת. אך ראיתי בס' אבן האזל (הל' ק"ש פ"ב בסופו), שתמה עליו דבת"ת נתנה התורה רשות לעסוק בדרך ארץ אבל ק"ש אינה נדחית מפני ואספת דגניך, עיי"ש.

ולענ"ד י"ל ע"ד שראיתי (כמדמוני בס' קהלת יעקב ועוד) מבארין שהפטור של עשיית דרך ארץ אי"ז דחי' כ"א שמלכתחילה לא נאמר החיוב של ת"ת בזמנים שעסוק בד"א, ולמרות זה כש"גוזל" מזמנו ללמוד תורה אף שאין שום חיוב עליו לעשות כן מ"מ ה"ה מקיים מצות ת"ת בשלימות.

מיהו כל הנ"ל היא לפלפולא בעלמא, שהרי אדה"ז בשלחנו הזהב (סי' נ"ח סעיף א') לאחר שכתב שלכו"ע פ' ויאמר אינו אלא מדרבנן, כתב שתיקנוה משום זכירת יצי"מ. ומשמע שליכא חלות חפצא של קריאת שמע עליו. ודלא כמו שביארנו.

סימן ב'

הגדר של אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

פ"א ה"ד:

הקורא ק"ש כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את ה' עד סופה, ולמה קורין כן, מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציום וזרזם על יחוד ה' וכו' ושאל אותן וכו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל ה' אלינו ה' אחד וכו' פתח הזקן וענה: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה

א

ביאור האריכות בנוגע לבשכמל"ו

וצ"ב מה שהאריך הרמב"ם כ"כ לבאר מקור המנהג לומר בשכמל"ו.

וצ"ל שאם לא ביאר מקור המנהג הי' מתעורר קושיא עצומה איך מפסיקין באמצע ק"ש מדבר שאין לו קשר ישיר לק"ש, שלא נמצא בתורה, לזה תירץ שאדרבה כל מקור אמירת שמע ישראל בא מבני ישראל שאמרו לאביהם שמע ישראל, ולכן גם מה שענה להם בשכמל"ו הוי זה חלק בעיקר הק"ש.

ב

שיטת הרמב"ם שהוא שבח

אמנם מש"כ הרמב"ם כאן "נהגו כל ישראל לומר שבח זה ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה, דמשמע שאי"ז חלק ביחוד ה' כ"א שבח לה', ואילו שאר הפוסקים (עי' טור ושו"ע ושו"ע רבינו סי' ס' וס"ו) כתבו שיש לבשכמל"ו הלכה של יחוד ה' כמו שמע ישראל, ולכן

צריכים להפסיק בינו ובין אמירת ואהבת (ובפרט לפי פנימיות הענינים בשכמל"ו הוא יחודא תתאה).

אבל מדברי הרמב"ם משמע שחולק על פוסקים אלו שיש לו דין של קבעמ"ש, וס"ל דרק דין של שבח.

ובזה מובן מה שהדגיש הרמב"ם שהוא שבח ששבח בו ישראל, דזה מבאר מה שאומרים אותו בלחש, שבגמ' מבואר שמשה לא אמרו, ומפרש שהכוונה שאי"ז אותו הענין של יחוד ה' כבשמע ישראל אלא שבח ששבחו לה' על שבניו אמרו שמע ישראל, ולכן צריכים לומר זה בלחש, מכיון שיש בו גדר אחר.

ואולי זהו טעם נוסף שהביא סיפור מיעקב ובניו, דמזה מוכח דבשכמל"ו הוא שבח ולא מענין של שמע ישראל, ודלא כשאר הפוסקים הנ"ל, ובזה מובן מה שצריכים לאומרו בלחש.

ג

ראיות שהיא שבח

ובאמת מפורש הדבר בכ"מ שבשכמל"ו הוא שבח על הזכרת השם, כדאמרינן בברכות (סג, א) ותענית (טז, ב) וסוטה (מ, ב) שאין עונין אמן במקדש אלא בשכמל"ו בשעת הזכרת השם "על כל ברכה תן לו תהלה",

וכן אומרים בשכמל"ו לאחר שבירך ברכה לבטלה משום שהוא ענין של שבח כמבואר בכ"מ וברמב"ם הל' ברכות (פ"ד ה"י): "וצ"ל בשכמל"ו על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה" והמקור הוא הירושלמי (ברכות פ"ו ה"א).

ולהעיר מהרמב"ם הל' שבועות (פי"ב הי"א) שכתב: "ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה בלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול ומהולל מאד וכיו"ב כדי שלא יהא לבטלה".

הנה השמיט אמירת בשכמל"ו, דבפשטות נכלל במ"ש "וכיוצא בזה", ומזה משמע דאין דין מיוחד באמירת בשכמל"ו יותר משבח, ועיין בכס"מ שם שדברי הרמב"ם בהל' שבועות מקורם בירושלמי הנ"ל, ושם איתא להדיא בשכמל"ו.

ולכאורה הי' אפשר לפרש שיש חילוק בין הזכרת השם לבטלה לברכה לבטלה דשם צריך דוקא אמירת בשכמל"ו (כמו

שראיתי בס' "שיעורי הלכה למעשה" שכ"כ, ובאמת כבר קדמו בס' "ידבר שלום" להגרשד"ב וולפא שי' עיי"ש בדברים נכונים), אבל כאמור הכס"מ אינו מפרש כן, ויותר מסתבר שאמירת בשכמל"ו נכלל בלשונן "כיו"ב" כנ"ל.

הרי שבשכמל"ו הוא שבח לה', ולא הזכיר שהוא מקבל עליו עומ"ש בזה, שלדעת הרמב"ם רק אמירת שמע ישראל הוק קבלת עומ"ש, ובשכמל"ו הוא מה שעונין ע"ז ומשבחים את ה'.

ד

גדר אמירת בשכמל"ו במקדש

ועוד מצינו אמירת בשכמל"ו במקדש, במשנה דיומא (לה, ב) ובגמ' שם (לז, א) דמיוסד על הפסוק ד"דשם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו" וכו', דהיינו שכששומע שם ה' צריך לשבח אותו, אלא שצ"ל למה דוקא במקדש אומרים בשכמל"ו אבל לא בגבולין שאומרים ברוך הוא וברוך שמו כמבואר בשו"ע אדה"ז (סי' קכ"ד ס"ח).

וראיתי מבארין (ס' שיעורי הלכה למעשה שם) שבמקדש יש דין של קבלת עומ"ש, עיי"ש, ואף שדבריו נכונים ומתקבלים בביאור דעת אדה"ז ושאר הפסוקים דס"ל דיש גדר של קבעמ"ש באמירת בשכמל"ו וכנ"ל, אבל אין לנו שום הכרח שכן ס"ל להרמב"ם שלא זכר כלל שהוא קבלת עומ"ש.

ושאר הפוסקים דס"ל שיש בו גדר של קבלת עומ"ש, אין מספיק לומר דנכלל בהלשון "מלכותו", דכל ברכה יש בו שם ומלכות, אבל אין ענין כל ברכה קבלת עומ"ש כבק"ש אלא הוא שבחו של מקום שהוא המלך.

אכן נראה שמאחר שנכלל בק"ש והוי ענ' למה שקבלנו עלינו עומ"ש, חל גם על אמירתו הגדר של קבלת עומ"ש, דכשממליכים את המלך באמירת שמע, הרי מה שמשבח את המלך לאחר זה מחזק את הקבלה. ועדיין צ"ע.

סימן ג'

מפסיקין בין אותיות הדומות

פ"ב ה"ט: כיצד מדקדק יזהר שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה, ולא יניד הנח ולא יניח הנד, לפיכך צריך ליתן ריוח בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה והאחרת תחילת תיבה הסמוכה לה כגון בכל לבבך, קורא בכל ושוהה וחוזר וקורא לבבך, וכן ואבדתם מהרה, הכנף פתיל.

א

צ"ע הדוגמא של "הכנף פתיל"

צע"ק שהאות פה של הכנף היא רפה והפה של פתיל היא דגושה.

שוב מצאתי שכבר העיר בזה בתפא"י (ברכות פ"ב אות י"ט) הובא בס' המפתח), והניח בצ"ע.

ומ"ש בפי' הרב קאפח דמיירי במקומות שאין מבטאים פה דגושה, דוחק להעמיס זה בכוונת הש"ס דכל כה"ג הו"ל לבאר שתלוי במבטא האדם.

ואולי זהירות זו היא גם באותיות של אותו מוצא דבומ"פ מהשפתים, אלא שאם היא מפה רפוי' לפה דגושה יש יותר זהירות מפני שדומה הרבה, ואם יאמרנו בלי לתת ריוח יבליע סוף תיבת כנף בתחילת תיבת פתיל, אף שאינן שוות.

ואפשר עוד לומר שבתחילת הלכה זו כתב של ירפה החזק ולא יחזק הרפה, וזה דבר רגיל שמחליפין החזק עם הרפה, דלפ"ז יתכן מאד שמישהו יאמר הכנף בפה דגושה, או פתיל בפה רפוי', ואז אם לא יפסיק תתבטל התיבה. ועדיין צ"ע.

ב

הטעם שהרמב"ם השמיט כמה דוגמאות מהגמ'

גם צע"ק מה שמשמיט הרמב"ם כמה דוגמאות שהובא בגמ' בברכות (טו, ב) כמו על לבבך על לבבכם וכיו"ב. וגם שם הובא "עשב בשדך", שיש בו אותו הקושי של הכנף פתיל, שהבי"ת של עשב היא רפוי' ובשדך היא דגושה.

אכן בפשטות הי' אפ"ל דנכללים בהדוגמאות שהביא, כי בלא"ה לא הובא כל המקומות שיש בהם הצורך להפסיק, והובא רק כמה דוגמאות, לכן הסתפק הרמב"ם בדוגמאות שהביא.

אבל עפ"ז צ"ב מה שהגמ' הביא דוגמאות אלו, דמהי הצורך בזה, וגם שם צ"ע שהביאו הפסוקים שלא כסדרן וכמו שכבר נסמן שם בגמ' על הגליון, וכן הוא בשו"ע אדה"ז, שהובא הדוגמא של "בכל לבבך" אחר הדוגמא של "על לבבך" אף שקדמם בפסוק, הרי שזה בדיוק.

ג

ביאור דוגמאות הגמ' וסדרן

ואולי יש לומר שהדוגמא הכי חזקה היא "על לבבך ועל לבבכם" ששם אם יבלע הלמ"ד, אז נתבטל תיבת "על", שעי"ן בלי למ"ד אי"ז תיבה כלל, ואין ניכר במבטא, נמצא שחסר לו תיבה אחת בקריאת שמע.

ואח"כ הוסיף ב"בכל לבבך ובכל לבבכם", דכאן גם אם נבלע הלמ"ד נשאר אותיות "בכ", שיש להבין שהכוונה היא "בכל", וקמ"ל דגם זה צריכים להיזהר,

ולהעיר מלשון של אדה"ז שלאחר שהביא כל הדוגמאות הוסיף: "וכן בכל לבבך בכל לבבכם", דמהי החידוש בזה, ולמה הזכירו בנפרד מן השאר.

אולם לפי מה שביארנו החידוש הוא שגם אם יבלע מ"מ הפירוש בדבריו יהא מובן, אבל בשאר הדוגמאות יחסר כל התיבה..

ואח"כ מוסיף הגמ' חידוש "עשב בשדך", שהחידוש הוא כנ"ל שאף שהבי"ת של "עשב" היא רפוי', והבי"ת של "בשדך" היא דגושה, דמ"מ צריכים להיזהר וכמו שנתבאר.

ואח"כ מביא הדוגמא מ"ואבדתם מהרה", דסד"א שמאחר שהיא לשון של היפך הברכה אין מדקדקים בה כ"כ, וכמו שפרשת התוכחה אומרים בלחש וכיו"ב.

ואח"כ מביא הגמ' את הדוגמא של "הכנף פתיל", שאף שכבר השמיענו דוגמא כזאת שאות א' היא רפוי' ואות הב' היא

דגושה ("עשב בשדך"), מ"מ כאן השמיענו ב' דברים: א' שגם בפ' ויאמר צריכים לדקדק כמו בב' פרשיות הראשונות, אף שאין הוא חלק בחיוב של ק"ש.

עוד יש חידוש כאן, שהטעם של "הכנף" היא טפחא, והטעם של "פתיל" היא מרכא, הרי שיש מקום לומר שאין קפידא להפסיק כי הטעמים עצמם מפסיקים ומוכיחים.

אלא שעדיין צ"ע מה שבסוף הביא הגמ' מ"אתכם מארץ", הרי כבר הביא הגמ' את הדוגמא של "ואבדתם מהרה", שהיא גם דוגמא מפ' ויאמר –

ואולי יש לחלק דשם המ"ם של מהרה היא חלק מן השרש של התיבה, וגם אם יחסר המ"ם של מהרה הרי ישאר רק תיבת "הרה" שאין לו שום הבנה, אבל המ"ם של "מארץ" היא לא משרש התיבה, וגם אם יחסר המ"ם ישאר תיבת ארץ, ונבין מעצמנו שהכוונה היא "**מארץ**", והי' ס"ד שליכא קפידא כאן.

סימן ד'

דין חצר המרחץ בק"ש

פ"ג ה"ג: בית הכסא החדש שהוכן ועדיין לא נשתמש בו, מותר לקרות קריאת שמע כנגדו אבל לא בתוכו. מרחץ חדש מותר לקרות בתוכו. היו שני בתים זמן אחד לבית הכסא, ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו אם לא הזמינו, ולפיכך אין קורין בו לכתחילה ואם קרא יצא, אמר וגם זה הרי שניהן מזומנין טאין קורין בהם. חצר המרחץ והוא המקום שבני אדם עומדין בו לבושין מותר לקרות בו קריאת שמע.

א

הערת כ"ק אדמו"ר מהר"ש: דיוק בלשון "חצר המרחץ"

עי' במש"כ כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע (הובא בס' מגדול עוז ע' י"ב) שהעיר בדברי הרמב"ם כאן, וזלה"ק:

"וצ"ע מדוע אמר ל' חצר הגם כי כוונתו על הבית החיצונה כמש"פ כל המפרשים שעליו, מ"מ מדוע כ' בלשון חצר, ואפשר בזמנו הי' עושין חצר ולא בית", ואח"כ העיר שבהל' תפילין (פ"ד הכ"ב) "כ' כלשון' הגמ' ולא לשון חצר כמ"ש בה' ק"ש".

גם יש להעיר משינוי הלשון שבב' מקומות אלו, ועיין מה שהארכתי בביאור ענין זה בס' פאר המלך על הל' תפילין שם, ואעציק כאן מה שכתבתי שם בע"ה:

ב

חילוק בין תפילין לק"ש

ואילולי דמסתפינא הייתי מבאר שינוי לשון זה בהקדם מה שבגמ' שבת (י, א) ובדברי הרמב"ם בהל' ק"ש ותפילין מבואר שיש חילוק יסודי בין ק"ש

לתפילין בענין מרחץ. שבבית האמצעי – מקום שבנ"א עומדים ערומים ולבודין – אסור לקרות ק"ש ואי"צ לחלות התפילין.

וטעמא בעי מהו החילוק בין הדינין, הלא מיירי שבשעה שהוא מלובש בתפילין אין שם ערומים כמבואר בפוסקים (עי' טושו"ע סי' מ"ה ושו"ע אדה"ז), וע"ע שו"ע אדה"ז סי' פ"ד בקו"א א).

ונראה שלגבי ק"ש כל שיש תורת מרחץ עלי' אסור לקרות בו, וה"ט משום דלגבי ק"ש ישנו דין מיוחד שצ"ל המקום "קדוש" מהפסוק "ושבת וכסית גו' כי ה"א מתהלך בקרב מחניך גו' והי' מחניך קדוש וגו'", ודרשו חכמים: ש"בכל מקום שה"א מתהלך עמנו דהיינו כשאנו עסוקים בק"ש ובתפלה או בד"ת צ"ל המחניך קדוש" (לשון אדה"ז בשלחנו הזהב סי' פ"ד סעיף א'), לכן, מאחר שיש דין שהמחנה דהיינו המקום צ"ל קדוש, הרי כל מקום שהוא בכלל מרחץ אי"ז בכלל "קדוש" כמובן, ולפיכך גם בבית האמצעי – אף (שכדברי רש"י בשבת שם) אינו מרחץ גמור, מ"מ – שם מרחץ עלי'.

אבל בתפילין שלא שייך הך דרשא, והראי' שמותר להכניסם לביה"כ כשגוללן בבגדו, ועוד ראי' חזקה ממש"כ אדה"ז בשלחנו (סי' מ"ג סעיף ז') והוא מהמג"א שם (ס"ק י"א) שמותר לילך בתפילין שעל ראשו במבואות המטונפות אע"פ שהצואה נראה לעין וא"צ לכסות הש"ר מן הדין, ואילו לגבי ק"ש מבואר בברכת (כד, א) שאסור לקרות ק"ש, ונפסק להכה בשו"ע (סי' פ"ה) עיי"ש.

מעתה ניחא מה שנקט הרמב"ם לגבי ק"ש הלשון "חצר המרחץ", שהוא להגדיר שהבית החיצון אי"ז בכלל מרחץ, דאי הוי חל עלי' תואר מרחץ באיה אופן שיהי' – ע"ד בחדר האמצעי שיש קצת תורת מרח. עלי' כנ"ל – לא הי' רשאי לקרות בו ק"ש.

אבל מאחר שזה רק **חצר** המרחץ, דהיינו מקום שחוץ ממנו אף שמשמש כפתיחה אליו, לית לן בה.

אכן לגבי תפילין שהאיסור במרחץ אינו נובע ממה שאי"ז מחנה קדוש כ"א שהרי זה בזיון לתפילין להניחם במקום שלפעמים עומדים שם ערומים (אף שעכישו אינם שם, ומה שאינוחולצם ה"ט דגם זה בזיון להתפילין, או שלהניחם יצטרך לברך וזה אסור כמו בק"ש, וצ"ע), א"כ ליכא צורך להדגיש שהבית החיצון אינו בכלל מרחץ ושנקרא

ומוגדר רק ל"**חצר** המרחץ", מכיון שלא זה מה שנקרא מרחץ הוא חסרון לגבי תפילין, שאין המקום נוגע כ"א המציאות שעומדים שם ערומים, ודו"ק.

ובעיקר דברינו אי יש דין ד"והי' מחניך קדוש" בתפילין כנראה שנחלקו הראשונים בזה, עי' ברא"ש (ברכת פ"ג סי' כ"ו) ורשב"א ברכות (כג, א) וס' עינים למשפט שם. ועי' בספרי (דברים כג, טו) ובספרים המצויינים בס' "יד פשוטה" (למעלה הי"ז) ואכמ"ל יותר.

סימן ה'

השמטת דין צרכי רבים פטור מק''ש

פ''ד ה''א: מי שהי' לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומק''ש וכו'

צ"ע מה שבפ"ב ה"ה כתב אודות הדין דעוסק בת"ת שמחוייב לקרות אבל עוסק בצרכי רבים לא יפסיק – שלכאורה ה"ט משום דהוי עוסק במצוה,

א"כ קשה בשתים: א' למה לא הביא דין זה כאן.

ב' מדוע לא כתב שבעוסק בצרכי רבים שפטור מכל המצות.

אך קושיא זו י"ל, שבמקור ההלכה שהיא מתוספתא נאמר רק ק"ש. אך קושיא הראשונה עדיין קשה וצ"ע.

סימן ו'

איסור מבוהל לקרות ק''ש

פ''ד ה''ז: אבל אם הי' זה הפטור מלקרות מבוהל ותמי' אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו

א

ישוב להשגת הראב''ד

והראב''ד השיג עליו וכתב: "ומה בכך יקרא ויהי' כקורא בתורה ולא יהי' כפורק שם שמים מעליו, ואין זה דומה לתפלה", עיי''ש שהאריך ועיי''ש בכס''מ שביאר השגת הראב''ד.

ואולי ס''ל להרמב''ם שמי שמבוהל ותמי' לא עדיף משכור שאסור לו לקרות ק''ש וכמבואר בירושלמי (תרומות פ''א ה''ד),

אך צ''ע שהרמב''ם לא הביא דין זה דשיכור בק''ש, רק בתפלה, א''כ נמצא שהרמב''ם ס''ל דאין קפידא לשיכור, א''כ סתר את עצמו כאן שכתב שמבוהל ותמי' אינו רשאי לקרות.

ב

גירסת הרמב''ם בירושלמי

מיהו יש לומר בדעת הרמב''ם, שהי' לו הגירסא בירושלמי כמו שהוא בירושלמי שלפנינו, שמשמע שלא איפשיטא האיבעיא, דהנה איתא שם: "ר' זעירא בעי קומי רבי איסי שיכור מהו שיקרא שמע, א''ל ואכלת ושבעת וברכת ואפי' מדומדם, לא צורכה דלא מהו שיקרא שמע (פי' הפני משה: "לא צריכא למיבעי לן אלא שיכור מהו שיקרא שמע"), אמר אבא בר אבין חד חסיד שאל לאליהו זכור לטוב ערום מהו שיקרא שמע א''ל ולא יראה בך ערות דבר", משמע דלא איפישט האיבעי' בק''ש.

רק לגירסת הגר''א שהביא הרידב''ז שם שמחק תיבת "ערום", שפיר איפשיטא ושיכור אסור לקרות ק''ש וכמו שפסקו

הרמ"א ואדה"ז (סי' צט). ועיין ביאורי הגר"א שם,

ועיין בלבוש (הובא במשנה ברורה שם) דיש מקילין בק"ש אף אם הוא שיכור דשאני תפלה שהוא בקשת צרכיו, והביא שכ"כ בלקוטי הרמב"ן בסופו,

אבל צ"ע הלא זה ספיקא דאורייתא למ"ד דק"ש דאורייתא, ולמה לא יחמירו.

ג

רמז הרמב"ם את דין שיכור בק"ש

מעתה יש לבאר מה שלא הביא הרמב"ם מפורש דין זה דשיכור בהל' ק"ש מכיון שלא איפשיטא האיבעיא, אבל י"ל שרמזה בהלכה זו שכתב שמבוהל ותמי' "אינו רשאי לקרות", דלפ"ז ה"ה ואולי כ"ש הוא, דשיכור אינו רשאי לקרות ק"ש, ומהלשון ד"אינו רשאי" משמע דהוא רק לכתחילה דספיקא לחומרא, אבל אם קרא י"ל שס"ל דלא צריך לקרוא שנית אף שלא יהי' ברכה לבטלה, ועד"ז בשיכור.

שוב מצאתי בפי' הרב קאפח שהביא מס' זי"מ שכתב בדעת הרמב"ם שמבוהל ותמי' הוא בכלל שיכור.

סימן ז'

גדר של תלמוד תורה במצות קריאת שמע

שם: כל מי שהוא פטור מלקרות קרית שמע אם רצה להחמיר כל עצמו ולקרות קורא והוא שתהא דעתו מיושבת עליו, אבל אם הי' זה הפטור מלקרות מבוהל ותמי' אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו.

א

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

והנה הראב"ד כאן חולק על הרמב"ם וכותב: "ומה בכך יקרא ויהי' כקורא בתורה ולא יהי' כפורק שם שמים מעליו ואין זה דומה לתפלה וכו'".

והכס"מ ביאר השגת הראב"ד המחלק בין תפלה לק"ש, דבתפלה אם אין לו כוונה הוא כמזכיר ש"ש לבטלה, אבל בק"ש יהא כקורא בתורה. [ועיי"ש בענין מיחזי כיוהרא].

וצ"ב באיזה סברא קמיפלגי אי רשאי להחמיר כשאין דעתו מיושב.

ב

ב' דינים בקריאת שמע

ונראה שכידוע בקריאת שמע יש ב' דינים: א' קבלת עול מלכות שמים בדיבור, ב' קריאת פרשה בתורה, אמנם כתב הב"י (סי' מ"ז) על הדין דנפטר בברכת אהבה רבה מברכת התורה דאמרו בירושלמי והוא ששנה על אתר, והקשה הרי לעולם הוא לומד שקורא ק"ש, ותי' ב' תירוצים, ובתי' השני כתב: "דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי ת"ת לחוד, וק"ש כדברי תפלות".

וביאור דבריו דכשקורא ק"ש לשם קבעומ"ש הוא מפקיע המצוה דת"ת.

ואולי ס"ל להרמב"ם כתי' הב' של הב"י דבזמנה הוי רק קבלת עול מלכות שמים וזהו עיקר מצותה, ומה שאמרו במשנה הקורא מכאן ואילך כקורא בתורה, היינו משום שלאחר הזמן שוב אין כאן חיוב של קבלת עול מ"ש בדיבור, ורק נשאר הענין של קורא בתורה.

ולכן ס"ל להרמב"ם שמצד ההלכה של קבעומ"ש שבק"ש אם אינו יכול לכוין הרי זה סתירה לקבלת עומ"ש, ואינו רשאי להחליש את הקבלת עול, והוי כמו תפלה.

ועיין בפי' הרב קאפח שהביא מתשובה של הרמב"ם לגבי אמירת ברכות וזמירות במהירות שזה חטא, ומזה רצה לדון לגבי ק"ש ג"כ שאם לא יכוין שזה חטא לא רק שחסר לו בקיום המצוה.

אבל הראב"ד ס"ל כתירוצו הראשון של הב"י דבקריאת שמע מקיים מצות ת"ת, לכן אף שיש בה גם קבעומ"ש, וכשאינו יכול לכוין תתבטל ענין זה, אבל מ"מ אי"ז הגדר של ק"ש, כ"א שצריך לקרוא הפרשה שיש בה קבלת עומ"ש, ולכתחילה בודאי שצריך לכוין, בכדי שיקבל עליו עומ"ש, אבל מ"א גם אם לא כיון הרי קרא פסוקי התורה שזהו עיקר הגדר של ק"ש, שאין בזה חסרון של העדר כוונה.

ובעיקר הדבר אם יש דין של ת"ת בק"ש האריכו הרבה בזה מכ"מ, ואכמ"ל.

ג

עוד ביאור במחלוקת הרמב"ם והראב"ד

עוד י"ל בדעת הראב"ד, דגם לפי תי' הב' של הב"י, אם אינו יכול לכוין הרי אין כאן קבלת עומ"ש, ושוב מקיים מצות ת"ת, דרק כשמכוין לקבלת עומ"ש ליכא מצות ת"ת, אבל כשאינו מכוין שוב חל על זה מצות ת"ת.

אבל הרמב"ם ס"ל שכאן יש לו כוונה לקבל עומ"ש, רק שאינו יכול לכוין טוב, לכן הרי זה חסרון בקבלת עומ"ש וליכא קיום מצות ת"ת.

הלכות תפלה וברכת כהנים

סימן ח'

חיוב תפילה בכל יום

פ"א ה"א: מ"ע להתפלל בכל יום

א

מה שהקדים הרמב"ם שהוא מ"ע

דייקו הנו"כ מה שבהל' ק"ש לא התחיל הרמב"ם שמ"ע לקרות ק"ש ואילו כאן שפיר התחיל כן. ועד"ז יש להקשות ממצות ציצית שלא התחיל לכתוב שהיא מ"ע, ולמה כאן הוצרך להביא הקדמה זו.

ונראה פשוט שזה שק"ש הוא מ"ע הוא דבר פשוט, וכבר הזכירו במנין המצות שבהכותרת ואי"צ לכפול הדברים דמאי קמ"ל, אבל מצות תפלה אף שזכרו כבר במנין המצות שבריש הל' תפלה, מ"מ יש צורך לבססו שאכן יש מצוה כזו בתורה מאחר שלא מפורש בשום מקום בתורה שצריך להתפלל, והיסוד לחיוב זה מה"ת הוא רק הפסוק דלעבדו בכל לבבכם, ועבודה שבלב זוהי תפלה, הרי אין כאן לימוד מפורש,

וגם מה שכתב שהחיוב הוא להתפלל בכל יום, שהוא בניגוד לדעת הרמב"ן, הוצרך להדגיש שלא רק שיש מצוה מה"ת להתפלל אלא שגם יש מצות עשה להתפלל בכל יום.

והא דבהל' ברכות התחיל הרמב"ם ב"מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנ' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך", אף ששם מפורש בתורה, וכבר זכר בהכותרת שהיא מצוה, יבואר להלן בע"ה בהל' ברכות.

ועד"ז יש להקשות ממצות מילה שהתחיל בכתבו "מילה מ"ע וכו'" אף שכבר כתב בהכותרת שהיא מ"ע, יבואר להלן בע"ה בהל' מילה.

ב

שיטת הרמב"ן

והנה הרמב"ן הקשה על הרמב"ם דס"ל דתפלה בכל יום הוא מדאורייתא מהא דברכות (כא, א) דבעל קרי מהרהר ק"ש בלבו ולא תפלה דק"ש דארוייתא ותפלה מדרבנן, ותירץ ע"ז הכס"מ דחכמים יכולין לעקור דבר מה"ת בשב ואך תעשה.

והשאג"א (סי' י"ד) הקשה ע"ז דגבי בעל קרי חזינן שלא רצו חכמים לעקור דבר מה"ת גבי' דידי', שהרי חייבו אותו להרהר בק"ש ולברך על המזון לאחריו משום דאורייתא הן, ואי תפלה דאורייתא הל"ל דמהרהר בתפלה נמי,

דהיינו שקשה, אם עקרו התפלה למה לא עקרו גם ק"ש וברכת המזון.

ונראה לענ"ד לתרץ דשאני תפלה דיש לו להאדם לטבול ולהתפלל אח"כ דהא מה"ת די להתפלל פ"א ביום, ולכן אף שעכשיו שמתפללים ג"פ ביום, ובכל פעם שמתפלל מקיימים מצוה מה"ת, מ"מ מאחר שעיקר החיוב מה"ת שפיר יכולין לקיים, יש מקום לומר שעקרו אותו חכמים.

אבל בק"ש ובהמ"ז, אם יעקרו אותו חכמים יעבור הזמן ק"ש וזמן עיכול לבהמ"ז ותתבטל המצוה לגמרי, ואולי לא רצו חכמים לעקור מצות אלו לגמרי.

ג

ספק בדעת הרמב"ם איך חושבין הלילה

נסתפקתי בדעת הרמב"ם דיש מצוה מה"ת להתפלל בכל יום, איך חושבין הלילה, אי הלילה הולך אחר היום כקדשים, והרי כשתיקנו חכמים תפלות ג"פ בכל יום תיקנו כנגד קרבנות, ובקרבנות הלילה הולך אחר היום, וכן למ"ד תפלות אבות תיקנום, הרי שאברהם תיקן שחרית, הרי שתפלת היום קודם לתפלת הלילה שנתקן ע"י יעקב, ובכן יש מקום לומר שרבנן כעין דאורייתא תיקנום, ולכן מסתבר שגם מדאורייתא הלילה הולך אחר היום.

ועוד יש מקום לומר שאף קודם שתיקנו ג" תפלות כנגד תמידין, מ"מ כבר הי' נחשב התפלה כקרבן, שהרי המקור לתפלה מה"ת היא הפסוק ולעבדו בכל לבבכם איזה עבודה שהיא בלב הוי אומר תפלה, הרי שמה"ת תפלה הוי עבודה כמו עבודת הקרבנות, אלא שלאח"כ תיקנו חכמים ג"פ.

ובזה יהא יומתק מה שהרמב"ם מביא הענין דנוכח המקדש קודם שתיקנו חכמים ג' תפלות, דזהו מפני שזהו עיקר גדר של תפלה שהיא כמו קרבן שמקומה דוקא במקדש, ולכן בכדי להדגיש גדר של עבודה בתפלה מתפללים נוכח המקדש..

או יש לומר עפ"י מה שכתוב "ערב ובוקר וצהרים" דקאי אתפלה, וכדאיתא בגמ' ברכות (לא, א), ואף ששם קאי לפי החיוב של ג' תפלות דהוי תיקון דרבנן, מ"מ י"ל דמיוסד על הא דבדאורייתא הלא היום הולך אחר הלילה כבריש מס' ברכות, וכן מברכות (כו, א) דיש סברא דאם לא התפלל מנחה דבטל קרבנו ואינו יכול להתפלל ערבית, מפני דכתיב ויהי ערב וגו'.

והנפקא מינא לדינא מזה תהי' לנשים שנהגו לצאת י"ח תפלה רק באיזה בקשה פ"א ביום (ראה שו"ע אדה"ז סי' ק"ו) – דיש להסתפק אם אמרו הבקשה בלילה, אם צריכים להתפלל מחר ביום, דלצד הראשון שהלילה הולך אחר היום, נמצא שתפלתן הי' תפלה של אתמול, ולמחר צריכים להתפלל עוה"פ, אבל אם נימא שהיום הולך אחר הלילה, נמצא שכבר התפללו ליום זה.

ד

ישוב הלקו"ש סתירה בתפילה אי היום הולך אחר הלילה

והנה בלקוטי שיחות (חל"ה פ' ויצא) מיישב כ"ק אדמו"ר הסתירה אם עיקר התפלה היום אחר הלילה או הלילה הולך אחר היום, ומבאר דיש ב' דינים בתפלה, א' התקרבות לה' כמו בקרבנות, ב' בקשת צרכיו, דלדין של קרבנות שפיר בלילה הולך אחר היום, אבל לגבי בקשת צריכין הרי בעניני עולם היום ולך אחר הלילה.

ושוב הוכיח שם מלשון הרמב"ם שעיקר ענין התפלה היא בקשת צרכיו, וענין עבודה שבלב הוא שיהא בקשת צרכיו כדבעי, והוכיח זה ממה שהרמב"ם מביא הפסוק ד"עבדתם את ה"א", ולא "ולעבדו בכל לבבכם" כמקור לחיוב תפלה מה"ת, אף שדוקא מפסוק זה ידעינן דקאי אתפלה משום "איזה עבודה שהיא בלב זוהי תפלה", שהביא פסוק זה ודרשה זו מיד אחר כך, א"כ צ"ע מה שהביא תחילה הפסוק ד"ועבדת את ה"א וגו'".

וביאר כ"ק אדמו"ר לפי הקרי"ס שפסוק זה הוא המקור לתפלה שהיא בכל יום, דכתיב אחר כך "וברך את לחמך ואת

מימך וגו'" ענינים הנצרכים בכל יום, הרי שעיקר ענין התפלה קשור עם בקשת צרכיו.

והרי הרמב"ם מדבר בנוגע להחיוב מה"ת, ולפי הביאור בלקו"ש קשור עם הסדר שבמעשה בראשית שהיום הולך אחר הלילה.

מעתה נפשט הספק שלנו, דאם אשה התפללה בלילה אין לה חיוב עד ללילה הבא

ה

ישוב לקושיית השאגת ארי'

ולפי יסודו של הקרית ספר וכפי שביארו כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם, יש ליישב מה שהקשה השאג"א (סי' יד) על שיטת הרמב"ם מברכות (כ, א) תנן נשים פטורין מק"ש וחייבין בתפלה, ובגמ' מבואר הטעם דרחמי נינהו, מהו דתימא הואיל וכתיב ערה ובקר וצהרים כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל, והשתא למ"ל טעמא משום דרחמי נינהו תיפ"ל דמדארייתא הו"ל מ"ע שהז"ג.

אולם לפי הנ"ל, הרי הטעם מה שיש חיוב תפלה כל יום הוא מפני שעיקר ענין התפלה הוא רחמי, דהיינו בקשת צרכיו, א"כ זהו באמת כוונת הגמ' דקמ"ל דרחמי דמשום זה הוי מ"ע שלא הז"ג.

סימן ט'

גדר של תפלה נכח המקדש

שם ה"ג: והכל יהיו מתפללין נכח המקדש בכל מקום שיהי'.

א

אם נכח המקדש הוא מה"ת

משמע מהלכה זו שדין נכח המקדש היא מה"ת. וראה להלן פ"ה ה"ו.

אולם יש לדחות, דעיקר כוונתו לומר שגם מקודם שנתקן ג' תפלות בכל יום ושאר התקנות של תפלה, כבר היו מתפללים נכח המקדש, זאת אומרת שמה שתיקנו אח"כ להתפלל ג' תפלות כנגד קרבן תמיד לא הי' תקנה חדשה, כ"א שהי' מבוסס על זה שעיקר התפלה לעולם הי' נוכח המקדש, שהי' קשור בעבודת המקדש,

ב

גדר ג' תפלות

ונראה שבזה חידש לנו יסוד שמה שתיקנו ג' תפלות כנגד התמידין אי"ז רק רמז, כ"א שזהו גדר התפלה שהיא מקושר לביהמ"ק, ועיקר ענין המקדש הוא שהוא מוכן להקריב בו קרבנות, וכמ"ש בריש הל' בית הבחירה, ועיקר הקרבנות הוא קרבן תמיד.

והרי המקור בגמ' (תענית ב, א) לחיוב תפלה היא מהכתוב "ולעבדו בכל לבבכם" ודרשו "איזה עבודה שהיא בלב זוהי תפלה", דהיינו שגדר של תפלה היא עבודה.

ואי"ז סתירה למה שהבאנו למעלה מדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות, שבאמת עיקר ענין התפלה לדעת הרמב"ם היא בקשת צרכיו, אבל אי"ז סתירה לזה שבתפלה יש בה גם הענין דעבודה, וכמו שביאר שם בלקו"ש שהעבודה פועל על בקשת צרכיו..

סימן י'

תפלה בצירוף כמה לשונות

שם ה"ד: כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו' ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר ... כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג:

א

מדוע הוצרכו לתקן נוסח התפלה

צ"ע מדוע הוצרכו לתקן נוסח התפלה הלא יכולין להתפלל בכל לשון, ומאי איכפת לן אם יתפללו בתערובת כמה לשונות.

ולכאורה מוכח מזה שאין להתפלל בצירוף כמה לשונות אף שיש להתפלל באיזה לשון שרוצה.

[ולהעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר בס' שלחן מנחם (או"ח ח"א סי' נ"ו) שלא יערבב בתפלה שתי הברות, אבל שם יש לומר שהוא זלזול במנהג אבותיהם כאילו ההברה של אבותם אינו מכון, ראה בקובץ אהלי שם (ח"ט ע' רנ"ח – נסמן בהערות לשולחן מנחם ש]).

ולהעיר מל' טטפת בתורה, והגמ' במנחות (לד, ב) "טט באפריקי שתים ופת בכתפי שתים", הרי שהתורה עצמה השתמשה בתיבה שיש בה ב' לשונות, ועאכו"כ אם משתמשים בכמה לשונות שלא בתיבה אחת.

ב

חילוק בין לשון הכתובים לתפלה

אבל אפשר לחלק בקל בין דרשת הכתובים לתפלה, דבתפלה אין לצרף ב' לשונות, כי ידוע מן הזהר שתפלה צריך להיות באופן ברור ולכן מזכירים שם האם ולא שם האב כשמבקשים רפואה, ואם יש בלבול בלשונו אין התפלה כדבעי.

ועוד, שבעיקר הדרשא של טוטפות שהוא לשון כתפי ואפריקי, ידוע מ"ש השל"ה שכל לשונות שבתורה שהם משפות אחרות הם בעצם לשון הקודש אלא שנשתרבב בשאר לשונות בדור ההפלגה, נמצא דבאמת אין כאן בלבול.

ג

ביאור דברי הרמב"ם שהולך לשיטתו בהל' ק"ש

ובעיקר דברי הרמב"ם נראה שהולך לשיטתו בהל' ק"ש (פ"ב ה"י): " קורא אדם את שמע בכל לשון, שיהי' מבינה והקורא בכל לשון צריך להזהק מדברי שיבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש", והראב"ד חלק עליו וכתב "אי"ז מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושו", ועי' בכס"מ. ובצ"פ מבאר שנחלקו אם יש לשאר לשונות דין לשון או שאינן אלא פירוש ללה"ק.

ולכאורה הרמב"ם לשיטתו שס"ל דכל לשון צריך להות בדקדוק בגדרי אותו הלשון, ולכן העלגים שאינם מדברים שום לשון כהוגן לא יצאו ידי חיובת תפלה.

אלא שלפ"ז צ"ע מה שהראב"ד כאן לא השיג על הרמב"ם, ואולי שמכיון שמסכים שתקנת תפללה הוא לצורך

העלגים, ואף שס"ל שאינו מעכב אבל מ"מ פשוט שעדיף שיתפלל בלשון ברור.

ד

השמטת הרמב"ם דתפלה בכל לשון

ובעיקר דברי הרמב"ם כבר תמהו עליו שלא הזכיר הדין דתפלה נאמרה בכל לשון והיא משנה מפורשת בסוטה (לג, א).

וראיתי בס' יחל ישראל שהביא שהרמב"ם אמנם כתבו בהלכה זו שרק מפני שלא יכלו לדבר בשום לשון הוצרכו לתקן תפלה בלה"ק, משמע דאם יודע הלשון שפיר דמי, ועיי"ש מה שהאריך בזה.

ולענ"ד נראה שהרמב"ם ס"ל דלאחר שתיקן עזרא אין להתפלל בכל לשון, דעי"ז עובר על תקנת עזרא, אבל ק"ש נשאר כמו שהי' מאחר שבפשטות גם בימי עזרא ידעו לומר ק"ש בלה"ק או בשאר לשונות. וראה כם מה שכתב בשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' פ"ד, ועדיין צ"ע.

שוב מצאתי באניצקלפדי' תלמודית (חל"ז ע' תרי"ט) שהביאו חי' הגרי"ז (סוטה שם) שדייק מדברי הרמב"ם אלו שאין להתפלל בב' לשונות,

סי' י''א

ברכת הבינו וברכת המינים

פ''ב ה''ג:

וזו היא הברכה שתקנו מעין כל האמצעיות, הבינו ה''א לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, לסולח הייה לנו, להיות גאולים, רחקנו ממכאוב, ודשננו ושכננו בנאות ארצך, ונפוצים מארבע תקבץ, והתועים בדעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך ובהצמחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך, וכו'

א

השמטת הרמב''ם שיש דין עמידה בברכת הבננו

הנה הרמב''ם פסק כשמואל בברכות (כט, א) דיכול לצאת י''ח בברכת הביננו, ופליג ארב, ולהלן (ל, א) מבואר דצריך לעמוד.

וראיתי מקשים מה שהשמיט הרמב''ם דין זה דצריך לעמוד באמירת הביננו.

עוד צ''ל מה שבפ''ב חזר על ע''ז שיש י''ח ברכות אלא שר''ג הוסיף ברכה י''ט, הלא כבר כתב כן שיש ח''י ברכות בפ''א. וגם למה כתב הדין של הבינו לאחר שהביא התקנה של ר''ג. בדוחק י''ל, שבא בתור הקדמה, שנדע שבברכת הבינו צריך שיזכיר כל הי''ט בקשות.

ב

ביאור תקנת ברכת המינים

והנראה בהקדם מה שבה''א ביאר הרמב''ם הטעם שהתקין ר''ג ברכת המינים "וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם עמד הוא ובית דינו

והתקין ברכה אחת שתהי' בה שאלה מאת ה' לאבד המינים וקבע אותה בתפלה וכו'", ואינו מובן למה האריך כאן כ"כ.

ונראה לבאר שר"ל שאף שעיקר התקנה של אנשי כנה"ג הי' ח"י ברכות, מ"מ הוסיף ברכה י"ט. ולכאורה איך יכול לבטל התקנה הראשונה, לזה ביאר שעיקר גדר של שמו"ע היא בקשת צרכיו, ובשמו"ע יש כל צרכי האדם והציבור כמ"ש בפ"א, נמצא דעיקר גדר של שמו"ע אי"ז המספר של י"ח דוקא למרות מה שבגמ' מבואר טעם המספר של י"ח, כ"א שיש לבקש כל צרכי האדם, ויש ח"י צרכי אדם ברוב הזמנים, ומכיון שניתוסף צורך גדול שלא נכלל בבקשת שאר צרכים, הרי זה מחייב להכניסו.

ובזה מובן מה שכתב "וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם", שבזה מיישב קושיא פשוטה, הלא בפ"א מבואר שכל האבות של צרכי האדם נזכרין בשמו"ע, א"כ איזה מקום יש להוסיף עוד ברכה מכיון שכבר נכלל בהח"י ברכות. לזה כותב, שצורך זו גדולה מכל צרכי בני אדם, ולא נכללה בח"י ברכות, לכן הוצרך להוסיף ברכה.

נמצא שהרמב"ם קבע כאן שיש תקנות אחרות חוץ מהעיקר התקנה של ח"י, אבל נובעים מיסוד א', דהיינו בקשת צרכיו.

ג

גדר ברכת הבננו

ולכן ממשיך בה"ב שיש עוד אופן של תקנה שבשעה שהוא טרוד תיקנו אמירת הביננו, בכדי שיוכל לבקש כל צרכיו, ואי"ז שהוא מבטל התקנה העיקרית, כי התקנה היא לבקש כל צרכיו, אלא שיש ב' אופני קיום א' בשעה שיכול לכוין אומר י"ח ברכות עם הבקשות, וב' שאומר רק הבקשות מכיון שזהו העיקר ולא נחשב כאילו עקר את התקנה הראשונה, אלא שיש ב' תקנות שמיוסדים על העיקרון שצריכים לבקש צרכיו, וכמו שהוסיף ר"ג ברכה י"ט משום עיקרון זה, ה"נ תיקנו להפחית הברכות ולכללם בברכה א' במקום שיש טרדא.

וכמו שהתקנה של ז' ברכות בשבת הנזכר בפ"ב לאחר דיני הביננו, אי"ז קולא אלא שהיא תקנה בפ"ע למרות מה שכל הח"י ברכות שייכים בשבת, אבל מ"מ מחמת כבוד השבת תיקנו רק ז'

ברכות, ה"נ במקום טרדא תיקנו ז' ברכות.

ד

ביאור מחלוקת רב ושמואל

והשתא מובן המחלוקת בין רב לשמואל בגמ' (כט, א), דרב ס"ל ד"מעין כל ברכה וברכה", דמברך על כל ברכה וברכה כפירש"י, והיינו משום דס"ל דעיקר תקנת שמו"ע הוא הי"ח ברכות ויש רק תקנה אחת, ולכן אין להתפלל הביננו כי חסר עיקר המספר של י"ח, כי זה הי' התקנה, ואולי ס"ל דמה שהוסיפו ברכת המינין אי"ז נחשב כברכה י"ט אלא כחלק מן הי"ח כמבואר בראשונים, אלא שבשעת הדחק יש קולא שמקצרים הברכה, אבל ליכא תקנה נוספת.

וזהו מה שלייט אביי אמאן דמתפלל הביננו, דרש"י ברכות (שם ד"ה לייט עלה אביי) כתב: "לפי שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת" והיינו שס"ל שיש תקנה אחת של אמירת י"ח ברכות, וא"א להפחית מן המנין.

אבל שמואל ס"ל דעיקר גדר של שמו"ע הוא הי"ח שבחים והשאלות בשביל צרכי האדם, ואם יתוסף צורך שפיר יש להוסיף שאי"ז עוקר עיקר התקנה, אלא שתקנת י"ח נקבע לפי המצב של העולם ושל המתפלל, וכשהמצב היא שיש טרדא ולא יוכל לכוין לבקש צרכיו כראוי, נמצא שיהא חסר בבקשת צרכיו יש לו להתפלל תפלת הביננו בברכה אחת של שומע תפלה, המורה על ששומע ה' את תפלתו ובקשת צרכיו, שזהו עיקר הגדר של שמו"ע, ושלכן יכולין להוסיף בקשות בשומע תפלה.

ה

ישוב להשמטת הרמב"ם

ובזה מיושב מה שהשמיט הרמב"ם הא דמבואר בגמ' דהביננו צ"ל מעומד, דס"ל דאין חילוק בין הביננו לתפלת שמו"ע בעיקר הקיום, ולכן סמך אמ"ש להלן (פ"ה ה"א-ב) דצריך עמידה אבל אינו מעכב, ומכיון שפסק שיוצא י"ח שמו"ע בהביננו הרי שצריך כל הגדרים של שמו"ע כולל עמידה, שבאמת לדעתו אין חילוק ביניהם רק במספר הברכות.

ו

אם אמר הביננו שלא בשעת הדחק אי יוצא

והנה נחלקו הפוסקים, אם אמר הביננו שלא בשעת הדחק או לפי הרמב"ם במקום דליכא טרדא אם יצא י"ח או שצריך להתפלל שמו"ע, שהא"ר מחמיר אפי' בדיעבד (עיין ערוך השולחן ומשנה ברורה סי' ק"י), כי חסר לו התקנה של ברכות נפרדות.

ולכאורה לפי מה שכתבנו יש לומר שלהרמב"ם אם אינו טרוד הרי לא הי' שום תקנה להשמיט הברכות, ובמקום זה לא תיקנו.

מיהו אין סברא זו מכרחת, דשפיר יש מקום גם לומר להיפך, דמכיון שאי"ז קולא כ"א שיש תקנה שבמצב מסויים זהו הנוסח של התפלה, יצא י"ח.

ז

דיוק בוא"ו החיבור

והנה בעיקר נוסח ברכת הביננו יש לדייק מה שיש וא"ו החיבור מ"ונפוצים מארבע תקבץ" ל"והתועים בדעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידיך וישמחו צדיקים בבנין עירך וכו'", דמשמע דרוצה להראות שכל הברכות הם קשורים בהדדי.

אכן ביותר נראה שיש לדייק כן מסגנון הלשון, ממה שכתב "וישמחו צדיקים בבנין עירך" שהרכיב ב' הברכות ביחד, ולא רק בוא"ו החיבור, משמע דמפרש שכל הברכות מ"ונפוצים מארבע תקבץ" לכה"פ הם קשורים בהדדי, שמקבוץ גליות מתקיים ענין המשפט כבראשונה בשלימות (אף שיתכן סנהדרין גם קודם ביאת משיח כשיטת הרמב"ם הידועה, וכבר האריכו בזה), ועי"ז מבטלים הרשעים, ועי"ז שמחים הצדיקים בבנין עירך והמקדש ובצמיחת קרן לדוד עבדך.

[וצע"ק שבכמה ברכות ליכא וי"ו המוסיף, ואולי אלו הברכות שיש בהם וי"ו המוסיף מלמד על כולם שיש קשר חזק לכל הברכות, וגם מהלשון "לסולח וכו'" משמע דמקושר להברכה הקודמת, ואולי גם בברכת רחקנו צ"ל בוא"ו, ומצאתי בשינוי נוסחאות שבהוצאת פרנקל שאכן בכולם יש וי"ו המוסיף, וכן מסתבר].

והנה כל זה מפורש לכאורה בגמ' מגילה (יז, ב) שמקשר הגמ' בין כל הברכות, אבל למרות הקשר המבואר במגילה רק בנוסח ברכת הביננו מבטאים הקשר.[1]

[1] **ולכאורה צריך עיון איך מרומז בברכת על הצדיקים, שהם שמחים בבנין עירך, דבגמ' מגילה מביא פסוק דשאלו שלום**

אלא שיש להבין למה נתתקן ברכת הבננו לאומרו (עכ"פ חלק ממנו) באופן שהברכות קשורות בהדדי, ובנוסח השמו"ע הרגיל לא מצינו שיהא ניכר שיש המשך להברכות אף שמהגמ' במגילה מוכח דיש בזה סדר וקשר.

ובפשטות יש לומר, דבשמו"ע השלם הרי מברכין ברכה מיוחדת לכל שאלה, ולכן הנוסח הוא שכל א' מהמשאלות הוא ענין בפ"ע, כי כשאנשי כנה"ג תיקנו ברכות שמו"ע תיקנם כענינים נפרדים בפ"ע בכדי להצדיק אמירת ברכה בכל א', ואף שבאמת יש קשר ביניהם, מ"מ יש להם מעלות וטובות נפרדים, ואם הי' מנוסח באופן שכל הענינים קשורים הי' מתעורר שאלה למה תיקנו ברכה בפ"ע מכיון שבאים בהמשך אחד.

אבל כשתיקנו ברכת הביננו, שכנ"ל הוא תקנה מיוחדת למצב של טרדא, רצו לקצר ולכלול הכל בברכה אחת, ולכן ליישב מדוע אין אומרים ברכה מיוחדת לכל שאלה ושאלה, כי באמת הם דברים נפרדים, לכן קשרו את הברכות ביחד להבליט הענין המצרפן שבאים בהמשך א', שכולם מובילים לשומע תפלה שענינו הוא בקשת צרכיו, שכל צרכיו הוא ענין א', ושפיר יש לברך ברכה אחת לכולם.

אשר כל זה מובן ביותר לפי מה שביארנו שנוסח של הביננו הוא חלק בתקנה נפרדת מיוסד על העיקרון של בקשת צרכיו – דלפ"ז מובן מה ששינו הנוסח לקשר כל הענינים זב"ז, כי בתקנה זו מדגישים איך שהכל הוי שאלה וצורך א' המוביל לימות המשיח ובנין המקדש שאין לך צורך גדול יותר.

ז

הוספות על נוסח הרגיל

ובעיקר נוסח של הביננו יש לעיין שיש בו הוספות על הנוסח הארוך, כמו

ירושלים ישליו אוהביך, אבל בנוסח של הברכה לכאורה אין זכר לזה, ואין לומר שמונח בתיבות "ותן שכר טוב וכו'", דיתכן שקאי על השכר בעוה"ב לשיטת הרמב"ם דהשכר הכי טוב הוא בנשמות בלי גופים.

ואולי יש לומר, דהרמב"ם כתב למעלה (פ"א ה"ד) שברכות האמצעיות "יש בהן שאילת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הצבור כולם", אשר בפשטות הכוונה לצרכים שיש לנו בעוה"ז, דבעוה"ב לנשמות בלי גופים אין כאן צרכים. ומכיון שאומרים "שכר טוב" מוכח שהיא שכר רוחני בעוה"ז, שהוא בנין עירך והיכלך.

"ודשננו ושכננו בנאות ארצך" שלא נזכר בברכת השנים (ומשו"ז גורס הגר"א "ושבענו מטובה" דקאי על ארץ ישראל, אבל לפי כל נוסחאות האחרות קשה).

ואולי נימא שמכיון שבהביננו מדגישים הקשר לגאולה, שהיא הצורך הכי עיקרי, לכן מדגישים מעלת ארץ ישראל.

וגם צ"ל מה שהוסיפו בברכת הביננו "ועריכת נר לבן ישי משיחך", דבנוסח הארוך אין נזכר עריכת נר לבן ישי.

ואולי הכוונה שזה תקופה מאוחרת שבא לאחר בנין המקדש, וכידוע מש"כ באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע.

אכן לפי מה שביארנו שלהרמב"ם הוא תקנה בפ"ע, יש לומר שלא קיצרו הברכות שרצו להראות שאי"ז קיצור וקולא, כ"א שתיקנו נוסח אחר המיוסד על הח"י ברכות.

ובדרך דרוש יתכן לבאר, שמכיון שהמצב היא שיש לו טרדות ואינו יכול לכוין, זהו בעצם הוא מצב של גלות, לכן צריך שיתפלל על העיקר לצאת מן הגלות ולהקריב קרבנות בבית המקדש תחת התפלה.

וכמו שהוספת הברכה הי"ט בא מצד הגלות, גם מה שמקצרים בברכת הביננו בא מצד הגלות, ולכן מדגישים איך שכל הצרכים קשורים עם התכלית של בנין המקדש והצמחת קרן משיח.

סימן י''ב

פ''ב ה''י: וחותם בה מקדש ישראל וראשי חדשים

א

קושיית הצפנת פענח

במה שחותמין מקדש ישראל וראשי חדשים דהי ב' ענינים, העיר בצפנת פענח (על הלכה ב') מברכות (מד, א) דמביא שרב הי' מסיים מקדש ישראל ור''ח להוכיח שיכולין לסיים בשתים, וצ''ע מה שבגמ' שם לא הביא הברייתא דביצה (יז, א) וכן להלן בברכות (מט, א) דברגלים אומר מקדש ישראל והזמנים, וכן הביא מירושלמי דבר''ח אומרים מקדש ישראל מחדש חדשים.

ועיי''ש מה שביאר, דגבי חודש הקביעות הוא רק ע''י ב''ד ובלילה לא חל עדיין וא''כ הוה כשני דברים, עיי''ש שהאריך קצת.

ב

ב' דינים וגדרים בראש חדש

ואולי אפ''ל באופן פשוט שיש ב' דינים וגדרים בר''ח:

דהנה ענין ר''ח כבר הי' מצד הבריאה, וכמבואר במדרש (שמו''ר פט''ו, יא) ש''משבחר הקב''ה בעולמו קבע בו ראשי חדשים ושנים", אלא שניתוסף קדושה מצד בחירת ישראל, וכמו שממשיך במדרש שם: "ומשבחר ביעקב ובניו קבע בו ראש חודש של גאולה". דהיינו שגם קודם בחירת ישראל כבר הי' המושג של ר''ח.

אבל כל ענין הזמנים נתחדש בבחרית ישראל ונובע מקדושת ישראל, דבלי ישראל ליתא לשום מועד.

ולכן לא הי' פשוט כ"כ שמסיימים מקדש ישראל ור"ח דאולי תרי ענינים נינהו, דקדושת ר"ח אינה תלוי' בקדושת ישראל ככל המועדים.

אלא שמ"מ המסקנא הוא כמ"ש רב שמסיימים כן, דבאמת לאחר מ"ת כשיש קביעות ר"ח ע"י הב"ד נתחדשו ב' ענינים: א' שיש עוד חלות קדושה בר"ח שלא הי' מקודם. ב' שגם הקביעות שהי' מקודם גם בלי קביעות הב"ד, מתייחס הקביעות לבנ"י כשיראל מקדשים החודש. זאת אומרת שיש להם הכח לבטל הקביעות שהי' מבלעדם בשעת המולד. עי' תוס' סנהדרין (י, ב).

ב

הערה בדברי הריטב"א בחולין

ועפ"ז יש להעיר בשיטת הריטב"א הידועה בחולין (קא, א) בהסוגיא שלא הי' להם יוהכ"פ מפני גזירת המלכות, שכתב בשם התוס' שגזירת המלכות הי' שלא היו יכולים לקבוע ר"ח, ולכן אז הי' מתבטל קדושת יוהכ"פ, דכשליכא חלות של ר"ח שוב ליכא חלות של יו"ט. דגם בשביל לדחות ר"ח ליום ל"א צריך קביעות והחלטת הב"ד.

ויש לחקור בחידוש הריטב"א, כשבא ר"ח חשון ואז כבר היו יכולין לקבוע ר"ח אם הי' נחשב כתשרי – די"ל שאכן משום זה קבעו אז הלוח (עי' בס' נפש חי' להג"ר ראובן מרגלית ז"ל (סי ס"ח) שאז התחילו לקבוע עפ"י חשבון) כיון שנתבטל קביעות של ר"ח א'.

אך י"ל שלעולם גם אם הי' מתבטל קביעות ר"ח והי' חסר **קדושת** ר"ח, דמ"מ ישאר **עניך** ר"ח ביום המולד כמו שהי' מקודם מ"ת, דמצינו שהיו חדשים קודם מ"ת, עי' מגילה (יג, ב) וסוטה (יב, ב) בנוגע ללידת ופטירת משה רבינו (וגם שנה מעוברת הי' להם אז כמבואר בסוטה שם), אלא שלא הי' שייך לקדושת ישראל, ובכן לא הי' שייך שיהי' יוהכ"פ וחג הסוכות שבא אך ורק מקדושת ישראל. ועי' להלן בהל' קידוש החודש מה שיתבאר בענין זה בע"ה.

סימן י''ג

תפלה בזמנה

פ''ג ה''א: ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, שכשם שמצות תפלה מה''ת כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה שתיקנו לה חכמים ונביאים

א

דיוקים בלשונות הרמב''ם

וכבר עמדו בזה מה ר''ל ''שכשם שמצות תפלה מה''ת כן מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה'', דהי' יכול לכתוב סתם שרבנן תיקנו שיתפלל בזמנה.

ועוד יש לדייק מה שהוסיף ''שתיקנו לה חכמים ונביאים'', דבריש הל' תפלה, שהוא עיקר המקום לבאר יסוד תקנת התפלה, לא הזכיר שנביאים תיקנו התפלות והזמנים, ודוקא כאן הוסיף פרט זה.

ב

חקרה בתקנת אנשי כנסת הגדולה

ונראה בהקדם מה שיש להסתפק בתקנת אנשי כנה''ג בתפלה בג' תפלות, מצד אחד יתכן שתיקנו שנקיים מצות תפלה מה''ת ג''פ ביום, ומה שתיקנו זמנים לשחרית ומנחה הוא לא מעיקר התקנה, כ''א כענין טפלי לעיקר התקנה, ורק סמכו בדרך רמז לזמני הקרבת הקרבנות, וכמו שמצינו בכיו''ב בכ''מ שסמכו המנין על ענינים שאין להן קשר לעיקר המצוה (עי' תמיד (כז, א) ''אין פוחתין מי''ג גזברים כנגד י''ג שערים וכו''', ובירושלמי (שבת פט''ז ה''א) שקכ''ג פעמים שיראל עונין הללוי' כנגד שנותיו של אהרן'', וכיו''ב הרבה.

או יש לומר שעיקר התקנה הי' לא ג''פ ביום, כ''א שצריכים להתפלל בזמנים

מיוחדים בזמני הקרבת הקרבנות, נמצא דזמני התפלה היא עיקר התקנה, שמשום זה תפלת ערבית היא רשות.

וזהו שקמ"ל הרמב"ם, שכשם שמצות תפלה מה"ת, כן מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה, שמה שהוסיפו חכמים הוא לא רק מנין התפלות כ"א זמני התפלות.

ולכן דקדק שהיא תקנת חכמים ונביאים, שאי"ז רק הוספה על מצות התורה, כ"א שהיא תקנה חדשה של חכמים ונביאים. דאם הי' זה רק הוספה על עיקר המצוה להתפלל פ"א בכל יום, והם הוסיפו להתפלל ג"פ, דאז הי' קס"ד שניתן להתפלל גם לאחר זמן התפלה אם לא יהי' בזמן של תפלה הב', אבל הרמב"ם ר"ל שזה הוא עיקר התקנה, א"כ אם אינו מתפלל בזמנו עקר עיקר התקנה.

סימן י''ד

תשלומין במופלגות

פ''ג ה''י: טעה ולא התפלל לא תפלה זו ולא תפלה הסמוכה לה אינו משלם אלא האחרונה בלבד, כיצד טעה ולא התפלל לא שחרית ולא מנחה, מתפלל ערבית שתים, והאחרונה תשלומי מנחה, אבל שחרית אין לה תשלומין וכן בשאר תפלות

א

מחוקת הרמב''ם וראב''ד אי יש תשלומין במופלגות

עי' בהשגות הראב''ד שחולק על הרמב''ם וס''ל דשפיר יש תשלומין גם במופלגות, ועיין בכס''מ.

ואפשר דפליגי בהא דאמרינן (ברכות כו, א) דתפלה רחמי נינהו, ולכן אף דעבר זמנו בטל קרבנו מ''מ יכול להתפלל, וכן לעיל (כ, ב) דאף דכתיב ערב ובוקר וצהריים דהוי כמ''ע שהז''ג, מ''מ נשים מחוייבות דרחמי נינהו, וכן בסוטה (לג, א) דלכן נאמרה בכל לשון דרחמי הוא, אך מאידך ניתקן כנגד הקרבנות (שם כו, ב).

ב

חקירה בהיחס בין רחמי לקרבנות

ויש להסתפק בהיחס שבין ענין רחמי לענין קרבנות. די''ל בב' אופנים:

א': שהתקנה מדרבנן אינו מפקיע מגדר של תפלה מה''ת שהיא רחמי, שעיקר יסוד התפלה נשאר רחמי, אלא שהרחיבו אנשי כנה''ג החיוב דרחמי מכל יום (לדעת הרמב''ם) לג''פ בכל יום בזמני הקרבנות תמידין.

ולכן, אם עבר אתקנה בשוגג לא רצו חכמים למנוע ממנו ענין התפלה שהיא רחמי וכפי שהרחיבו אותה לג''פ בכל

יום, ואין שייך ליתן הגבלה של עבר יומו וכו' – וזהו שיטת הראב"ד.

ב': י"ל שעיקר התקנה שתיקנו אנשי כנה"ג לא הי' הרחבת ענין דרחמי, דמצד רחמי מספיק להתפלל פ"א בכל יום, אלא שתיקנו ענין חדש כנגד תמידין שנתפלל ג"פ בכל יום כמו שמקריבין קרבנות בכל יום, וא"כ התפלה דרבנן הוא ענין חדש. נמצא שאם הפסיד תפלה אחת ולא השלימה בתפלה הסמוכה לה אין מקום לומר שלא יפסביד התקנה של ג"פ בכל יום, שהלא בקרבנות ישנו כלל עבר זמנו בטל קרבנו, וכשאין התפלה בזמן הסמוכה לה נקרא שעבר זמנו לגמרי, ואינו יכול להשלימו – וזהו שיטת הרמב"ם.

סימן ט''ו

תפלה מתוך שמחה

פ''ד הי''ח: וכן אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך מריבה ולא מתוך כעס אלא מתוך דברי תורה ולא מתוך דין הלכה אע''פ שהם דברי תורה כדי שלא יהא לבו טרוד בהלכה, אלא מתוך דברי תורה שאין בה עיון כגון הלכות פסוקות

א

השמטת הרמב''ם שמחה של מצוה

יש להקשות על זה שלא העתיק הרמב''ם כאן הדעה שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה (ברכות לא, א).

ואולי יש לומר שלא השמיטו, דהנה הטור כתב (וכ''ה בשו''ע אדה''ז סי' צ''ג) שהלכה פסוקה נכלל בשמחה של מצוה, א''כ זה נכלל כבר במ''ש הלכה פסוקה, ואין כאן מחלוקת.

אכן עדיין צ''ע שאף שהלכה פסוקה נכלל בשמחה של מצוה אבל מ''מ הרי יש שמחה של מצוה שאינה הלכה פסוקה, וכמו שהביא רש''י ברכות שם): "כגון דברי תנחומים של תורה כגון שמוך לגאולת מצרים או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין כגון רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית כי לא יטוש ה' את עמו וכיוצא בהן".

ב

ואפשר ליישב, שבברייתא בגמ' שם הובא ב' ענינים: א' "אין עומדין להתפלל וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה", ואח''כ מביא הברייתא עוד ענין: "וכן לא יפטר אדם מחבירו וכו' אלא מתוך דבר הלכה (ובהגהת הגר''א הגירסא היא: "שמחה של מצוה"), שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח

ותנחומין", ושוב הביא הגמ' "וכן תנא מרי בר ברי' דרב הונא ברי' דר' ירמי' בר אבא, אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה", הרי שהברייתא קישרה הענין של דבר הלכה לשמחה של מצוה, ולכן הגירסא שלנו הוא "וכן", אף שזה מדברי האמוראים (ולכן מחק הגר"א גירסא זו), דר"ל דמפרש דשמחה של מצוה היא דבר הלכה.

אלא שעדיין קשה שבגמ' מפורש גם ענין של דברי שבח ותנחומין,ולמה לא הביאו הרמב"ם, ואף ששמחה של מצוה כולל דברי תורה, מ"מ בודאי שכולל עניני שבח ותחנונים כמפורש בגמ', וגם ב"אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה" הביא הגמ' ענין של אגדה ולא הלכה פסוקה, א"כ תמוה מה שהרמב"ם השמיט לגמרי הענין של דברי תורה שאינה הלכה אלא שבח ותנחומין.

ובדוחק יש לומר שכשכותב "אלא מתוך דברי תורה" מסיים: "**כגון** הלכות פסוקות", שמזה שכותב כגון מובן שאם אי"ז ענין של הלכה פשוט שכל ענין תורה נכלל ב"דברי תורה", רק אם רוצה לעסוק בהלכה צ"ל הלכות פסוקות שלא יהא טרוד בזה, אבל פשוט שלא שלל דברי שבח ותחנונים שבתורה.

סימן ט''ז

פתיחת חלונות בתפלה

פ''ה ה''ו: תקון המקום כיצד, יעמוד במקום נמוך ויחזר פניו לכותל, וצריך וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן שנ' וכוין פתיחן לי' בעליתי' נגד ירושלים

א

טעם חדש לפתיחת חלונות בתפלה

עי' בס' ברכת אהרן להר''א לוין הי''ד אב''ד רישא ברכות (לד, ב), שנתן טעם חדש לדין זה עפ''י הידוע שכשיש אור יש שמחה ואין מתפללין אלא מתוך שמחה.

אבל קשה לומר כן בדעת הרמב''ם שלא פסק כהך מ''ד, ועי' מש''כ בזה בפיסקא הקודמת, וכן מדברי הרמב''ם משמע שהעיקר הוא שהוא נגד ירושלים, ולא שיש אור.

ב

ב' דינים בפתיחת חלונות

ולהעיר שדין זה מובא בדף לא, א ובדף לד, ב ומשמע קצת שתרי ענינים שונים נינהו, דבדף ל''א נכלל באמצע דיני כוונה וכפירוש רש''י ור''י שם, ואילו בדף ל''ד דייק הגמ' בנוגע לענין המקדש. וי''ל שהוא שייך לדין נוכח המקדש.

ויש לדייק מה שבשו''ע רבינו (סי' צ' סעיף ד') הובא דין זה, במראי מקומות צויין לדברי ר' יוחנן בדף ל''ד ע''ב, אף שהדין שצריך חלונות כבר הובא למעלה סבדף ל''א בשם ר' חייא בר אבא.

וי''ל דבדף ל''א איתא: "לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות" ואילו

המימרא דר' יוחנן איתא: "אלא יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות.

עוד יש לדייק שבדברי ר' חייא בר אבא לא הובא סיום הפסוק "נגד ירושלים".

שמזה אולי הבין אדה"ז שיש ב' דינים, יש דין של כוונה ויש דין של נכח המקדש, דלגבי הדין של כוונה עצה טובה קמ"ל שיהא חלונות בהבית לכוין יותר, אבל מצד הדין של נכח המקדש מחוייב שיהא שם חלונות.

והרמב"ם אמנם בתשובה (הובא בפי' הרב קאפח) הביא ב' טעמים,

וי"ל שהמקור הוא הב' פעמים שמובא מימרא זו בשינוי לשון קצת.

אמנם בשו"ע רבינו (שם) משמע שמה שהוא מכוון כנגד ירושלים זה עצמו מביא לידי כוונה. ומשמע שכן הבין ברש"י כמצויין במ"מ. ועי' בס' עינים למשפט שם.

ג

שיטת הרמב"ם דרק בבית פרטי ולא בביהכ"נ

ועיי"ש בתשובת הרמב"ם שבביהכ"נ אין קפידא בעשיית חלונות רק בבית פרטי, אבל אדה"ז שם כתב מפורש בבית הכנסת.

ויש לומר שהרמב"ם ס"ל דחלונות יכול להיות סתירה להדין ש"יחזיר פניו לכותל", ולכן מתווך בתשובה שבבית פרטי צ"ל חלונות אבל לא בביהכ"נ דעדיף לצורך כוונה שיעמוד ויחזור פניו לכותל.

אך אדה"ז נשמר מזה וכתב שאף שצ"ל עיניו למטה מ"מ "כשנתבטלה כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה".

סימן י"ז

חיוב תפלה בדיבור

פ"ה ה"ט: השוית הקול כיצד, לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזנו בלחש

א

שקו"ט אי דיבור מעכב

כבר שקו"ט האחרונים אם חיוב להתפלל בדיבור ולא בלבו, אם הוא מעכב או לאו, שלכאורה זה תלוי אי חיוב לבטא בדיבור הוי מדאורייתא או רק מדרבנן, ועיין מג"א (סי' 'א, ס"ק ב) שנסתפק בזה והוכיח דאינו יוצא.

וא' מן הראיות שהביאו מדברי הרמב"ם, שהרי בהלכה א' כתב שהשוית הקול אינו מעכב, וכאן מבאר הגדר של השוית הקול שכולל הדין שאין להתפלל בלבו, מוכח דמה"ת שפיר מהני. וגם ממה שהרכיב דין זה דהשוית הקול עם שאר דברים שהם רק מדרבנן בלי ספק.

ולכאורה מפורש הדבר שמה"ת מהני גם בלב, ממה דנפסק בשו"ע אדה"ז (סי' צ"ד ס"ז): "ואם אי אפשר לו להתפלל בפיו מפני חלישתו טוב שעכ"פ יהרהר בלבו שנאמר אמרו בלבבכם על משכבתם, ואע"פ שאינו יוצא ידי חובתו בהרהור כמו שיתבאר בסי' ק"א (ס"ד)." ומקורו הוא מהרמ"א (שם) מהב"י בשם הא"ח ופסיקתא.

הנה אם לא יועיל מחשבה גם מה"ת מה ירוויח אם יתפלל בלבו.

הנה באמת אי"ז קושיא, שהרי בהל' ק"ש (סי' סב ס"ג) כתב אדה"ז באנוס "יש לו להרהר בלבו וה' יראה לבבו ויתן לו שכר המחשבה", והביא שם מהמדרש, נמצא שאי"ז קיום המצוה כ"א בכדי לקבל שכר, ואף שבהל' תפלה לא הביא ענין של קבלת שכר, ומשמע קצת דס"ל דרק בק"ש שמה"ת צריך דיבור דכתיב ודברת בם (וכמ"ש אדה"ז בסי' קפ"ה

ס"ד) אינו יוציא במחשבה כלל דהרהור לאו כדיבור, אבל רק לקבל שכר יש לו להרהר, אבל בהל' תפלה היא מעיקר הדין שמה"ת יוצא במחשבה. אמנם ראה בדברי אדה"ז (שם) שדימה בהמ"ז לתפלה בעינון זה של שכר גם להדעה שצריך דיבור בבהמ"ז מה"ת. א"כ משמע דאדה"ז ס"ל דגם מה"ת אינו יוצא במחשבה.

ועוד ראי' לזה שהביא אדה"ז (שם) דעת הרמב"ם שבהמ"ז אי"צ לבטא בדיבור שאינו דומה לק"ש שנאמר ודברת בם, משמע דתפלה שפיר יש דין של דיבור מה"ת לדעת אדה"ז.

ועיין בלקו"ש (חל"ח ע' 20) שמשמע דנקט שכ"ה מדאורייתא, שביאר שם דיש ב' חלקי המצוה בתפלה, חלק המחשבה בלב שהיא עיקר הענין של תפלה (עבודה שבלב), וחלק הדיבור שזהו פירוש תיבת להתפלל,

ועפ"ז ביאר מה שנקט הרמב"ם במנין המצות שבריש ספר היד "**להתפלל** אליו", וכתב וזלה"ק: "כי במנין המצות מונים את ענין **הדיבור** שבתפלה ולא את הכוונה שבה", ועיי"ש בהערה 27 שהשווה את זה למצות ת"ת, ובפנים השווה את זה לב' חלקי התשובה, תשובה ווידוי, ושניהם הוי דאורייתא.

ואיך שיהי', הרי כולי עלמא מודי שצריך להתפלל בדיבור, עכ"פ מדרבנן.

ב

טעם ומקור החיוב להתפלל בדיבור

ויש לעיין בטעם הדבר שהרי לא כתיב לשון של דיבור בתורה, ואדרבה כל עיקר החיוב של תפלה הוא מהפסוק "ולעבדו בכל **לבבכם**", איזה עבודה שהיא בלב זוהי תפלה (תענית ב, א), א"כ מנין לנו לחדש חיוב של דיבור.

אמנם אם הוא רק מדרבנן י"ל דרצו להשוות תפלה לק"ש מכיון שק"ש נעשה חלק בתפלה רצו להשוות ביניהם, אבל לדעות שהוא מה"ת, יש לעיין במקור הדברים.

ובפשטות המקור הוא תפלת חנה כמפורש בברכות (לא, א) "רק שפתותי' נעות, מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו", אבל זה גופא צ"ב מנ"ל לחנה שצאיך לחתוך בשפתיו.

ונראה שיסוד הדבר הוא מזה שאדם נקרא מדבר, וכמ"ש "ויהי האדם לנפש חי'", ותרגם אונקלוס, "והות באדם לרוח ממללא", וברש"י "שניתוסף בו דעה

ודיבור וכו'", ואדם נקרא מדבר בכל מקום ולא משכיל, משמע שזה עיקר מעלת האדם (ועיין לקו"ש ח"ו פ' יתרו וש"נ).

אבל צ"ב, דהלא מעלת הדיבור הוא שיכולין לגלות מחשבותינו לאדם אחר, אבל גם בע"ח יש להם דרך להביע רצונות שלהם, וכידוע שיש שיחת חיות ועופות ואפי' שיחת דקלים, ולמה לא להשתמש בתואר משכיל וכיו"ב.

ואף שפשוט שאין לדמות שיחת חיות וכו' לשיחת אדם שיש בדיבורו עניני שכל, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, למה לא להשתמש בתואר "משכיל", אם כל מעלת הדיבור הוא הוא מעלת השכל, ודורש ביאור איזה מעלה יש בדיבור דוקא.

ג

מעלת הדיבור

ונראה דעיקר מעלת הדיבור של האדם הוא דיבור כזה שמבטא את פנימיות שלו, דהיינו הנפש שלו, וכמ"ש חנה "ואשפוך את נפשי לפני ה'", וידוע שתפלה נק' נפש.

דלפ"ז יש לומר שאם אינו מבטא הנפש שלו, באמת החילוק בין דיבור של בנ"א לשאר בע"ח הוא רק חילוק בכמות ובמעלת השכל שלהם, אבל מה שנקרא האדם מדבר ולא משכיל שזה מעלה נעלית יותר ממעלת השכל, מורה שצ"ל ענין בדיבור שהוא למעלה גם מביטוי השכל של האדם או רגשותיו בדיבור, ואיפה מצינו שדיבור יהא למעלה משכל ומדות, זהו ענין שדיבור התפלה, שבכחו לגלות הנפש, שזה אין נמצא כלל בשאר בע"ח כמובן.

נמצא דכל מעלה האדם הוא שהוא לא סתם מדבר אלא שהוא מדבר בתפלה, דזהו חפצא של האדם.

ויש להביא מקור לזה, דהנה בב"ק (ג, ב) הטעם דאדם נקרא מבעה הוא משום הפסוק "אם תבעיון בעיו", וכבר טרחו המפרשים להבין למה נקט המשנה לשון כה מוזר לאדם, שזהו ענין התפלה

ומה שמובא שם זה דוקא בארבע אבות נזיקין, י"ל שבא להדגיש איך שמין המדבר שתכליתו להתפלל, שישתמש בכחותיו להזיק (ועי' במהרש"א בח"א).

ויש להעיר שהפעם הראשון שמצינו אדם המזיק הוא הריגת קין את הבל אחיו, שהתחיל מדיבור דכתיב "**ויאמר** קין אל הבל אחיו וגו'", וכמו שפירש"י "נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו

להרגו", נמצא שכח המדבר שלו תחת שישתמש בו לתפלה הביא לידי מצה ומריבה וכו', ואולי במה שנקט הענין של תפלה היא להורות שמדיבור בלתי נכון יכול לבוא לידי אדם המזיק, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

נמצא שעיקר מעלת האדם המדבר הוא לא דיבור סתם, אלא דיבור של תפלה.

ויש להביא סמוכין לזה מההוי אמינא בגמ' (סנהדרין צט, ב) שהפסוק "אדם לעמל יולד" קאי על עמל שיחה, וידוע הביאור של היערות דבש (הובא בפי' עץ יוסף שם ונתבאר בארוכה בלקו"ש חט"ו פ' לך לך) דקאי אתפלה, ד"אין שיחה אלא תפלה", ואפילו לפי המסקנא שהוא עמל תורה, י"ל דזהו גם בכלל מעלת האדם כמדבר שמדבר דברי תורה, כי בתורה עצמה יש בה חלק המלאכה, דהיינו היגיעה – מעשה, וחלק השיחה – ליומד התורה בדיבור, וחלק התורה שבמחשבה, או י"ל באופן אחר שחלק השיחה קאי אברכת התורה ואכ"מ.

נמצא דכל מעלת האדם שהוא סוג המדבר בפ"ע היא התפלה שלו, שדוקא כשמבטאים בדיבור נתגלה פנימיות הנפש שלו, ולכן אף שעיקר חפצא של תפלה היא הכוונה שבלב (וכמו שהארך כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ב (ע' 117) אבל חלק הגברא שבתפלה היא הדיבור.

סימן ח''י

איסור אכילה קודם התפלה

פ''ו ה''ד: אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעש/ה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית וכו'

א

צ''ע מה שלא הביא הרמב''ם דין הרעה והצמא כאן

ראה למעלה פ''ה ה''ב שכתב: "כן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים אם יש בו היכולת לכוין את דעתו יתפלל ואם לאו אל אל יתפלל עד שיאכל וישתה".

וצ''ל למה לא הביא הרמב''ם כאן דהמצא והרעה יכולין לאכול.

וגם צ''ע שבשו''ע הובאו ב' הלכות אלו ביחד בסי' פ''ט. ולמה לא הרכיבן הרמב''ם.

ב

ב' דינים

ואולי י''ל שדעת הרמב''ם שכשאינו יכול לכוין אין צורך בהיתר, שאי''ז נקרא גאוה אלא שזה דין חיובי בתפלה שהאכילה היא חלק התפלה כיון שא''א לכוין מבלעדו. ועי' בהיום יום יו''ד שבט – בפתגמו של הצ''צ נ''ע.

וזהו שכתב הרמב''ם שם "אל יתפלל עד שיאכל וישתה" שאי''ז רק רשות והיתר לאכל ולשתות כ''א חיוב בכדי שיכול לכוין, ושם בפ''ה הלא מיירי הרמב''ם בנוגע לכונת התפלה, דלכן מה שיאכל וישתה הוא דין בכוונת התפלה.

אבל כאן מיירי לא בנוגע לכוונה כ''א לעניני כבוד, כגון שלא יעבור אחורי בית הכנסת או עשיית מלאכה וכו', א''כ אי''ז המקום להתיר לרעב ומצא, דכבר יסד שאכילתם אי''ז היתר כ''א חיוב והלכה בגדרי כוונה.

ג

אם האיסור הוא מה"ת או מדרבנן

ובעיקר איסור זה כ' המנ"ח (מצוה רמ"ח אות ה') שלמ"ד דתפלה מדרבנן אין האיסור מה"ת.

אמנם נראה לענ"ד שאין הכרח בזה, וכמו שהאריכו האחרונים שאף שקדושת בית הכנסת היא רק מדרבנן, מ"מ האיסור דלא תעשון כן י"ל שהיא מה"ת.

אמנם י"ל דדבר זה תלוי בהחקירה אם האיסור הוא האכילה קודם התפלה או האיסור היא עצם התפלה שמתפלל לאחר שאכל וכמו שהאריך בזה בס' עינים למשפט ברכות (י' ע"א), דאם האיסור היא על התפלה יתכן, אף שאין מוכרח, שהיא מה"ת.

סימן י''ט

קדימת טלית לתפילין

פ''ז הי''ד: וכשמתעטף בציצית מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכשלובש תפילין מברך וכו' להניח תפילין

א

סדר טלית קודם לתפילין

מכאן יש לדייק שדעת הרמב''ם שמניחין תפילין לאחר שנתעטף בטלית – שהלא כאן הוא נחית לבאר סדר הדברים, ודלא כבמקומות אחרים שאין להוכיח ממה שזכר טלית קודם לתפילין. ועיין במה שהארכנו בע''ה בס' פאר מלך.

ב

דיוק בלשון ''כשלובש''

ומה שכתב "כשלובש תפילין" ולא "כשמניח תפילין" יש לומר שרצה לכלול תפילין של ראש, שאף ששיטת הרמב''ם הא שמברך רק ברכה אחת לתש''י ותש''ר, מ''מ עיקר המצוה הא תש''ר וכמו שכתבו התוס' בברכות (ס, א), ולכן הקדים הרמב''ם ברוב במקומות תש''ר לתש''י, כי עיקר המצוה היא תש''ר, ועיין בלקו''ש (חל''ט פ' ואתחנן ובמה שהארכנו בס' פאר המלך בטעם הקדמת הרמב''ם את ש''ר קודם לש''י).

ולכן כתב הלשון "כשלובש" דעל תש''י אין שייך לשון זה כ''כ, וכמו שהאריך הרגוצובי (הובא ונתבאר בלקו''ש הנ''ל) והגרי''ע שתש''י עיקר המצוה היא עצם ההנחה ולא שמה מלובש בו, ובתש''ר עיקר המצוה שיהא מונח עליו, דהיינו שיהא מלובש ומוכתר בתש''ר.

וזה מרמז לנו כאן שבהנחת תפילין מכלל גם התש''ר, אף שמברך "להניח" דקאי בעיקר על הש''י.

סימן כ'

הפסק בין ברכת ק''ש לק''ש

פ''ז הי''ח: ובתפלת הערב קורא ק''ש ומברך לפני' ולאחרי' וסומך גאולה לתפלה ומתפלל וכו'

א

ישוב להקושיא איך עונין אמן אחר ברכה אחרונה של ק''ש של ערבית

והנה בס' המפתח ציינו לס' מגילת ספר על הסמ''ג (עשין כ''ז) שהקשה על הרמב''ם שכתב שגם בערבית צריכים לסמוך גאולה לתפלה, דלפ''ז צ''ע ממש''כ הרמב''ם עצמו בהל' ברכות (פ''א הי''ז) דלא יענה אמן אחר ברכת אהבת עולם קודם ק''ש דהוי הפסק, א''כ איך עונין אמן אחר ברכה אחרונה של ק''ש של ערבית.

ולענ''ד יש לחלק בין הנידונין ברווחא, דסמיכת גאולה לתפלה אינו דומה להפסק בין ברכה להמצוה, או בין ברכה להנאה.

דהנה ידוע מש''כ הרשב''א (הובא באבודרהם) ליישב מה שאין מברכין על כמה מצות, וא' מן הסוגים הוא מצוה שבמחשבה, והטור וב''י כתבו שלכן אין מברכין על ביטול חמץ מכיון שהוא בלב.

וביאור הטעם יש לומר, שהברכה נתתקן על מעשה מצוה, ולכן אין מברכין על מצות צדקה וכמו שביארנו במ''א בארוכה שהוא מפני שאין מעשיו נחשב כמעה מצוה מכיון שהעני יכול לסרב ליקח את הכסף, והיינו שהברכה נתתקן על מעשה מצוה ולא על קיום מצוה גרידא, דאי''ז שבחו של הקב''ה כשאין רואין על מה שמברכין, שהוא בדקות כמו ברכה לבטלה.

ולכן מובן מה שאין עונין אמן בין ברכת אהבת עולם לק''ש ע''ד בכל ברכות המצות ונהנין, שצריך שיחול הברכה על המצוה, ולגבי צורך סמיכות זה שפיר הוי עניית אמן הפסק.

אכן מה שצריכים לסמוך גאולה לתפלה אי"ז שא"א לומר גאולה בלי תפלה, דגאולה הוא ענין בפ"ע ותפלה הו"ע בפ"ע, אלא שיש גם קשר ביניהם ולכן צריכים להסמיכן, ולכן גם אמירת השכבנו וה' שפתי תפתח אין מפסיקין דהוי כגאולה ותפלה אריכתא, דהיינו שמספיק סמיכות כזה שחז"ל ראו להכניס תפלת השכיבנו שיש לו איזה קשר אי"ז נחשב כהפסק לענין סמיכות גאולה לתפלה.

ולכן שפיר עונין אמן בסיום ברכות ק"ש דערבית, מכיון שבודאי יש קשר מאמן להברכה ובמכ"ש מהשכיבנו, ולגבי הצורך להסמיך גאולה לתפלה שפיר דמי.

ועי' ירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) דמוכיח שברכות אינן מעכבות מהא דאנשי משמר הפסיקו בין ברכת אהבה רבה לק"ש וקראו קודם עשרת הדברות, ש"מ דאין מעכבות, ור' בא אומר שם לית ש"מ כלום דעשה"ד הן הן גופא של ק"ש דהוי ד"א, דבק"ש ישנן ג"כ עשה"ד ולא חשיבה הפסק.

הרי שמירושלמי משמע דאם אי"ז דבר א' הרי זה הפסק.

ולכן כתבו הראשונים (עי' רמב"ן ברכות כב, ב ד"ה כבר דאין לומר א-ל מלך נאמן, ועי' טור (סי' ס' בשם הרמ"ה).

מיהו אנן פסקינן דלא הוי ברכת המצות כמבואר בשו"ע אדה"ז (סי' נ"ט וס'), אבל מנהג חב"ד לא לסיים הבוחר בעמו ישראל באהבה בקול בכדי לצאת גם ידי הדיעה שהוא כמו ברכת המצות ואין לענות אמן.[2]

ב

סתירה לדברינו מדברי המאירי

[2] **וראיתי מי שהעלה שלשיטה זו שברכת ק"ש הוא ברכת המצות איך קורין ק"ש קודם התפלה בלי ברכה, שלכתחילה אין לקיים שום מצוה בלי ברכה, ולכן אלם לא יתרום וכו', והשאלה הוא לדידן דמחמירין לומר הבוחר וכו' בלחש, למה אין מקפידין לומר ברכת ק"ש קודם שקורין.**

אבל התירוץ הוא פשוט, דאף לשיטה זו דהוי ברכת המצות אבל מ"מ יש בו גם ענינים אחרים בהזכרת השם ונתתקן לאומרו בתוך התפלה, ואין לו להחמיר לאומרו ב"פ, ומכיון שקורין ק"ש קודם התפלה בכדי לא לאחר זמן ק"ש זה דוחה ההידור של החשבת ברכות ק"ש כברכות המצות.

ואמנם יש סתירה לדברינו מדברי המאירי ברכות (יב, א) על הגמ' דקראו עשה"ד, והקשה איך קראו עשה"ד קודם ק"ש הא הוי הפסק בין ברכה אהבה רבה לק"ש, והביא שיש מתרצים שעשה"ד נתקנו בק"ש וע"כ חשיבי כק"ש עצמה כדאיתא לעיל (ד, ב) דכיון דתקינו ה' שפתי תפתח בתפלה חשיב כתפלה עצמה,

אמנם הקשה ע"ז דקאמר בגמ' להלן (שם) דגם בגבולין רצו לאומרם, ואע"ג דהתם לא תיקנו לאומרם שנאמר דכיון דתיקנום בק"ש חשיבי כק"ש עצמה", (צ"ע מה שלא הביא שכבר הקשה ותי' כן הירושלמי).

הרי שמשוה ההפסק בין ברכת אהבה רבה לק"ש לסמיכת גאולה לתפלה, משמע דס"ל דיש גדר א' להפסק בין ברכה לק"ש.

אמנם לדברי הירושלמי וכפי שביארנו, לכאורה הקושיא מעיקרא לא קשיא, שהרי אי"ז מפני התקנה שצריכים לקרוא עשה"ד המתיר להפסיק בין ברכת ק"ש לק"ש דזה לא יועיל לגבי הפסק בין ברכה לקיום המצוה, כ"א דהוי ממש דבר א'.

סימן כ"א

המצוה לרוץ לבית הכנסת

פ"ח ה"ב: ומצוה לרוץ לבית הכנסת שנא' ונדעה נרדפה לדעת את ה' וכו'

א **ביאור השמטת הרמב"ם "לדבר מצוה"**

\והנה מקור הדברים הוא בברכות (ו, ב): "היוצא מבהכ"נ אל יפסיע פסיעה גסה, אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' ונדעה נרדפה לדעת את ה', ולהלן איתא: "א"ר יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה".

והנה בשו"ע (סי' צ' סי"ב ובשו"ע אדה"ז סי"ג) הוסיפו "וכן לכל דבר מצוה", והוא לפי גירסת הרי"ף והרא"ש דקתני "לדבר מצוה" תחת "לדבר הלכה".

ולפ"ז צ"ב מדוע השמיט הרמב"ם לדבר מצוה.

ונראה ליישב, שהרמב"ם יפרש שהריצה לביהכ"נ הוא מצוה, וכלשון הגמ' "מצוה למרהט", והרמב"ם מפרש שהוא חיוב (וכ"כ בלקו"ש חי"ז ע' 372), אבל בנוגע לדבר מצוה לא קתני הלשון של מצוה כ"א קתני "לעולם ירוץ אדם וכו", שהרמב"ם יפרש שהוא רק מדת חסידות, וכן מובא פסוק אחר "אחרי ה' ילכו כארי' ישאג וגו'", ולא הפסוק נרדפה לדעת וגו', וכמו שהקשה בלקו"ש שם

דלפ"ז מובן שהרמב"ם לא הכניס בחיבורו שמצוה לרוץ לכל מצוה מפני דס"ל שהוא מדת חסידות.

וידוע מ"ש הרמב"ם בתשובה לחכמי לוני"ל שהשמיט הדין דהיזק ראי' בגינה משום דהוי רק מדת חסידות, וגם ידוע השקו"ט בזה שכמה דברים של מס' אבות הכניס בחיבורו, אף שמפורש בגמ' (ב"ק ל, א) "מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, רבא אמר מילי דאבות כו'", שאבות היא מילי דחיסודתא, אבל כמה דברים השמיט, משמע דבמילי דחסידותא ישנם דרגות, והדברים שקרובים להלכה הכניסם בחיבורו, אבל הדברים שהשמיט ס"ל דהם רק מדת חסידות.

עכ"פ זה ברור שלא הכניס כל הדברים שהם מילי דחסידותא, רק חלק ההלכה שבזה שגם בשבת מותר לרוץ לפרקא אכן הכניס בהלכות שבת.

ב

צ"ב מה שהביא אדה"ז והרמב"ם הפסוק ד"נרדפה וגו'"

ובדעת הטור ושו"ע ושו"ע אדה"ז, עיין בלקו"ש שם שהקשה מה שהביא אדה"ז הפסוק "נדרדפה וגו'" על שאר מצות, דבגמ' מובא פסוק אחר, וביאר דזהו טעם ההלכה, דטעם לכללות ענין הריצה בעבודת ה' (בין לביהכ"נ ובין לכל דבר מצוה) היא נרדפה לדעת את ה'.

מיהו לפי זה צ"ל דעת הרמב"ם שגם הוא הביא פסוק זה דנרדפה וגו', ואעפ"כ השמיט ענין "וכן לכל דבר מצוה".

ונראה שס"ל דרק תפלה נקרא לדעת את ה', דתפלה כולל ההתבוננות בגדלות ה' לעורר האהבה ויראה (עי' הל' יסוה"ת פ"ב), אבל שאר מצוה אין בהם ידיעת ה' בגלוי. ועדיין צ"ע.

סימן כ''ב

עדיפות בית המדרש על בית הכנסת

פ''ח ה''ג: בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אע''פ שהי' להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללים אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה

א

המעלה בתפלה בבית המדרש אם זה גם אם אינו לומד בעצמו שם

משמע שזה דוקא אם זה המקום שהוא בעצמו לומד שם, אבל כשיש אדם ברירה להתפלל או בביה"כ או בביהמ"ד י"ל שאין חיוב דוקא לילך לביהמ"ד אם אינו לומד שם בעצמו.

אך מדברי אדה"ז (או"ח סי' צ' סעיף י"ז) משמע דאין חילוק בין אם הוא לומד שם או לא, שכתב: "ואצ"ל בה"מ הקבוע לרבים שקדושתו גדולה מבהכ"נ אפי' אין בו רוב עם כמו בבהכ"נ", ובמ"מ ציין לדברי הרמב"ם כאן אף שהרמב"ם כאן לא הזכיר שגדולה קדושתה – דזה כתב להלן בפי"א – כ"א: "ביהמ"ד גדול מביהכ"נ", משמע דיש רק עדיפות וכלשון הגמ' (ח, א) "אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה", ומ"מ כנראה שהבין אדה"ז דלא כהנ"ל, אלא הכוונה בדברי הרמב"ם שמצד גודל קדושתה יש לה עדיפות ומתפללין בה אף שאי"ז המקום שהוא לומד בעצמו.

ב

טעם עדיפות בית הדרש

וי"ל שהיסוד שעדיפות ביהמ"ד הוא מצד יתרון קדושתה – הוא עפ"י המבואר בגמ' (שם) שמשחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד, דהיינו שיש לביהמ"ד קדושת השכינה כמו בביהמ"ק. ואף שגם ביהכ"נ הוא מקדש מעט כמבואר במגילה (כט, א) – מ"מ צ"ל שביהמ"ד הוא ע"ד בית קה"ק שהוא מקום השראת השכינה

(ראה ס' תניא קדישא פרק נ"ג, שהשוה קדה"ק למה שאין לו הקב"ה בעולמא אלא ד"א של הלכה בלבד.

ולפ"ז צ"ל שמה שדייק הרמב"ם לכתוב "אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה" הוא חידוש, שגם אם זה לא הי' ביהמ"ד הקבוע לרבים, אבל אין הוא שולל מעלת ביהמ"ד שאין לומד בו.

ועוד נראה בדעת הרמב"ם שהעדיפות אינה מפני שאם ילך לביהכ"נ יתבטל מלימודו, כ"א שהמקום שלומד שם הוא הד' אמות של הלכה וגודל קדושתה.

אלא שמדברי אדה"ז משמע דאם לומד בביתו הטעם שאינו הולך לביהכ"נ הוא משום ביטול תורה שלו, שרק ביהמ"ד הקבוע לרבים יש לו קדושה גדולה מבהכ"נ.

ועי' בס' חקרי הלכות (ח"ו ע' ס') שבדברי אדה"ז שרק בבית המדרש קבוע יש בה קדושה, ישב קושיית הגרעק"א, עיי"ש בדבריו, אבל בדעת הרמב"ם יש לעיין.

סימן כ''ג

האומר מי שרחם על קן צפור

פ''ט ה''ז: כל האומר בתחנונים מי שרחם על קן צפור שלא יקח אם על הבנים או שלא ישחט אותו ואת בנו ביום אחד, ירחם עלינו וכיו''ב בענין זה משתקין אותו

א

חילוק בין בשעת תפלה או לפרש המצוה

כבר האריכו הנו"כ לחלק בין לומר כן בל' תחנונים או לפרש המצוה ע"ד הדרש, וכמו שעשה כן הרמב"ם בעצמו במו"נ.

אבל עדיין צ"ע, אם מותר לומר כן בכלל שלא בשעת תפלה, למה אסור לומר בתפלה, וחמור כ"כ עד שמשתקין אותו. (ועי' בס' דברי ירמיהו מה שחילק בין רחמים לחסד אך ראה בס' נפש חי' (סי' קי"ג) שהביא מדחז"ל שמפורש גם הלשון של רחמים בנוגע למצוות אלו).

ב

חילוק בין לימוד לתלמידים או בשעת תפלה

ואולי י"ל שאין החילוק בין אמירת ענין זה דרך לימוד או לאומרו בתחנונים, כ"א החילוק בין מה שאומר כן ברבים לכל עמי הארץ למה שאומר בדרך הלימוד לתלמידים בהסבר הדברים שאי"ז יסוד המצוה כ"א א' מטעמיו וכו', וזהו כעין מה שאמרו הלכה ואין מורים כן, או אין מגלין אלא לצנועין, דיכולין לטעות.

סימן כ''ד

השיעור של הפסק בברכת המינים

פ''י ה''ג: שליח צבור שטעה ונבהל ולא ידע מהיכן יתחיל ושהה שעה יעמוד אחר תחתיו, ואם טעה בברכת המינים אין ממתנין לו אלא מיד יעבור אחר תחתיו שמא מינות נזרקה בו, והוא שלא התחיל בה, אבל אם התחיל בה ממתינין לו שעה ולא יהא סרבן באותה שעה.

א

צ''ע בהשיעור דשתים ושלש שעות

הנה בכסף משנה מביא מהגמ' דברכות כח, ב, כט, א) דמשמואל הקטן שכח ברכת המינים והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו אמאי לא העלוהו והאמר רב יהודה אמר רב טעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו בברכת המינין מעלין אותו כו' שאני שמואל הקטן דאתחיל בה דאר''י א''ר ואי תימא ריב''ל לא שנו שלא התחיל בה אבל התחיל בה גומרה כו' וסובר רבינו דשתים ושלש שעות לאו דוקא דבשעה אחת סגי".

וכבר הקשו עליו איך נאמר ששתים ושלש שעות לאו דוקא.

ועיין בלח"מ שדייק מהלשון "ולא יהא סרבן באותה שעה", ש"מדקאמר באותה שעה משמע דשיעורו אינו אלא שעה, והא דהמתינו לשמואל שלש שעות משום דהוא תיקן הברכה וראוי לחלוק לו כבוד זה להמתין לו כל כך".

אכן גם תי' זה נראה כדחוק ועיין בס' חזון נחום שתמה עליו.

גם רבינו מנוח תמה על מה שנתן שיעור של שעה ד"מאין יצא לו זה השיעור".

ב

ביאור על יסוד כ"ק אדמו"ר בגדר הפסק בכמה מצות

והנראה לבאר לענ"ד בהקדם מה שביאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (ח"ד ע' 1363), שהביא מה שהקשה בס' קצות השולחן על מש"כ אדה"ז לגבי סוכה שהשיעור של הפסק הוא "שעה ושתים", ואילו בהל' תפילין כתב "לאחר זמן מרובה כמו ב' או ג' שעות", ובהל' ציצית "זמן מרובה".

וביאר שם וזלה"ק:

"והנה משך זמן סעורה **ע"ד הרגיל** י"ל שהוא שעה אחת וסמך לדבר ממרז"ל (ברכות נה, א) דהסעודה (תדירה ב"פ ביום) היא ע"ד הקרבת הקרבן, ואיתא (פסחים נה, א) דהקרבת התמיד (תדיר ב"פ ביום) נמשך שעה אחת. גם י"ל מה שארז"ל (שבת י, א) שעה ראשונה מאכל כו' פי' בזה: בשעה א' וכל **משך** שעה ראשונה – ולהעיר מב"מ (פג, ב) בארבע שעי ופירש"י שהיא שעת הסעודה – והנה שיעור זה הוא משך סעודה רגילה, אבל הרוצה שיאריכו חייו אמרז"ל שיאריך בשלחנו (ברכות שם). וכיון דאפקי משעה א' אוקמי אשתים **לאלו שמאריכים**. וי"ל שזהו יסוד דברי רש"י (ביומא הנ"ל והועתק גם ברש"י על הרי"ף ספ"ח דברכות), זמן התפלה (עם לבישת וחליצת התפילין, אמירת מה טובו וכו') הוא יותר משעה וחצי ע"ד הרגיל (ראה אגה"ק ס"א. וי"ל יסוד לזה מזח"א סב, ב, וזח"ג קעב, ב) וכנ"ל כיון דאפקי כו' – אוקמי על שתי שעות. וסגולה לאריכות ימים אמרז"ל ברכות שם) להאריך בתפלתו, וכנ"ל כיון דאפקא משתים אוקמי אשלש לאלו שמאריכים. ומבואר כל שיעורים הנ"ל.

ולהעיר מברכות (לב, ב) דחסידים הראשונים היו שוהים ג' שעות בתפלתם, ובפע"ח שער התפלה פ"ז מבאר דאף דרשימו דמוחין – כל היום, המוחין עצמן אין יכולת להשהות אותם יותר מג' שעות", עד כאן לשונו הקדוש.

ומבואר כאן שהשיעור של הפסק נמדד בהשיעור של אריכות זמן קיום המצוה.

ועפ"ז יש לבאר מה ששמואל הקטן שהה ב' או ג' שעות, דזהו שיעור היותר ארוך של תפלה למי שמאריך, ואם ישהו עוד יותר אז יצטרכו להתחיל השמו"ע מחדש מצד ההפסק. ומה שאמרו ב' או ג' שעות, י"ל ששהה בין ב' לג' שעות ואוקמי אשלש.

אבל הרמב"ם שפסק לקטן וגדול ס"ל דעיקר זמן תפלה נמדד לפי זמן של תפלה העיקרית שהוא במקום הקרבת התמידין והוי בדומה לשיעור של סעודה בנוגע למצות סוכה, ולכן ממתינים רק שעה.

ובעיקר הדמיון לשהה לגמור את כולה עיין במעשה רקח שהקשה הלא בשעה אחת יש שיעור של שהה לגמור את כולה, ושיעור תפלה היא שעה כמו בחסידים הראשונים. אמנם כבר ביאר כ"ק אדמו"ר שהשיעור הוא שעה וחצי ולמאריכים יותר, הרי אדרבה חסידים הראשונים היו מאריכים ג' שעות, דשעה אחת קודם התפלה וכו' הוא חלק בתפלתם.

סימן כ''ה

טעה בחונן הדעת

פ''י ה''ד: טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת משלים תפלתו ואינו צריך לחזור, וכן מי שלא הזכיר על הניסים בחנוכה ופורים ועניני בתפלת תענית אינו חוזר ומתפלל

א

ביאור ס' משנת יעבץ בהשמטת הרמב''ם הטעם שסומך על הבדלה שעל הכוס

ראה בס' משנת יעבץ (או''ח סי' ג אות ג') שביאר דעת הרמב''ם כאן שמה שהשמיט הטעם בהבדלה המבואר בגמ' (ברכות כו, ב) שסומך על מה שיבדיל על הכוס – היינו טעמא משום דמפרש שזה רק הוכחה שאין אמירת הבדלה חלק בהתפלה עצמה כמו שהוא בנוגע ליעלה ויבא, דההוכחה לזה הוא מזה שיש להבדיל על הכוס.

ובזה מבאר דיוק לשון "וכן" דעד''ז מוסבר מה שבעל הניסים אין צריכים לחזור, אך ששם אין שייך הסברא של הבדלה שיבדיל על הכוס, דפשוט ששם הטעם הוא שאין אמירת על הנבים חלק התפילה, עיי''ש.

אבל בשו''ע אדה''ז (או''ח סי' רצ''ד סעיף ג') כתב מפורש הטעם בהבדלה "הואיל וצריך עדיין לאומרה על הכוס", ששינה בזה מלשון הגמ' "מפני שיכול לאומרה על הכוס", וכן העתיק אדה''ז כשכתב דין זה בסי' ק''ח סעיף ט''ז. ונראה שאדה''ז מדייק בהל' שבת שם שזה טעם ולא רק הסבר.

ב

צריך ביאור הקשר לחנוכה ופורים

ועפ''ז חזרה הקושיא מהי הקשר מהבדלה לחנוכה ופורים, ששם הטעם כמו שכתב

הרי"ף בשבת (כד, א) דמה שאמרו בגמ' שם שימים שאין בהם קרבן מוסף כגון תעניות ומעמדות אומר מעין המאורע בשומע תפלה ואם לא אמר אין מחזירין אותו, דמהא שמעינן דמי שטעה ולא הזכיר על הניסים שאין מחזירין אותו כיון שאין בהם קרבן מוסף. אבל מהי הקשר להבדלה שהוא משום שיזכירו בין כך על הכוס.

וגם על הגמ' קשיא למה הוצרכו לומר הטעם משום שיבדיל על הכוס, הא בימים שאין בהם קרבן מוסף אי"צ לחזור.

וככר הקשה כן הרשב"א (הובא בס' אבן האזל כאן) ותי' דשאני הבדלה דתקנה קבועה ומחוייבת היא, ועיי"ש באבן האזל ביאור דבריו.

אמנם כ"ז מגדיל הקושיא על הרמב"ם איך קישר בין דין הבדלה לדין על הניסים – הא תרי טעמי נינהו.

ולכן נראה שהרמב"ם מפרש שטעם הגמ' שיבדיל על הכוס נאמר רק בנוגע לזה שאי"צ אפי' לחזור גם אם עדיין לא השלים כלשון הרמב"ם כאן, ואילו בנוגע לחנוכה ופורים השמיט ענין זה של השלמה, אבל זה שאי"צ לחזור אם כבר השלים תפילתו אי"ז מפני שיאמרו על הכוס כ"א מפני שאינו יום שיש בו מוסף, ואי"ז חלק התפלה כ"א הזכרה בעלמא וכביאור המשנת יעבץ הנ"ל.

סימן כ''ו

גובה בית הכנסת

פי''א ה''ב: ומגביהין אותו עד שיהא גבוה מכל חצרות העיר שנא' לרומם את בית אלקינו

א

צ''ע מה שהשמיט שהוא מצוה מן המובחר וכפי כח הציבור כבהל' ביהב''ח

צע"ק מה שבהלכות בית הבחירה (פ"א הי"א) כשכותב דין זה לגבי ביהמ"ק הקדים "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנא' ולרומם את בית אלקינו" – דמדוע כאן לא התנה שהיא מצוה מן המובחר, ושהיא כפי כח הצבור.

ובפרט שמקור הדין לכאורה היא מדין בנין ביהמ"ק, וכמו שהביא הכתוב "ולרומם בית אלקינו", ואדרבה קדושת בית המקדש גדולה מקדושת בית הכנסת, ודוקא כאן השמיט שהיא מצוה מן המובחר ורק כשיש הציבור היכולת..

ב

חילוק בין בית המקדש לבית הכנסת

ואולי י"ל שפשוט הוא שדין זה אינו מעכב ושייך רק כשיש להציבור היכולת בין מצד הרשות ומצד מצב כספם ואין צורך לבאר זה.

אבל בנוגע לבית המקדש יש הלכה "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" שכל התנאי הבנין צריכים להיות מתאימים להוראה שנמסר בכתב.

ולכן בהל' בית הבחירה, יש קס"ד שאם אינו כפי "הכל בכתב", שלא היו מקיימין מצות "ועשו לי מקדש", ולא יוכשר לקרבנות וכו', ומכיון שנבנה הבית ע"י עזרא לפי הוראת הנביא, הי' קס"ד שאסור לשנותו, לזה הוצרך להשמיענו שדין זה אינו מעכב אלא היא מצוה מן המובחר, [אבל אי אפשר לומר שהיא

חיוב שמעכב, שהלא לכתחילה בימי עזרא לא בנו אותו ככה].

ועד"ז שהיא כפי כח הציבור, שנמצא שבנין הבית משתנה ממצב למצב, והי' קס"ד שהוצרכו להשאיר הבנין כמו שבנו אותו בזמן עזרא ע"י הנביאים, לזה קמ"ל שזה עצמו הוא בכלל מה שנמסר בכתב.

וע"ד מה שביארנו על יסוד מה שהאריך כ"ק אדמו"ר שגדר בית המקדש השתנה לפי מצב הקביעות, וזה שייך גם לכח הציבור, דמצד גדר בית המקדש מוכרח שישתנה כפי כח הציבור.

אבל בבית הכנסת פשוט הוא שתלוי בכח הציבור ושאינו מעכב, ולא הוצרך להשמיענו כל זה.

סימן כ''ז

קדושת בית הכנסת ובית המקדש

פי''א הי''ג: בד''א שלא חרבו יסודותיו אבל אם חרבו יסודותיו או שנטו כתליו לנפול סותרים אותו מיד ומתחילין לבנותו במהרה ביום ובלילה שמא תדחק השעה וישאר חרב.

א

קושיא מהדין שאין בונין ביהמ''ק בלילה

וראיתי מקשים, הלא אין בונין ביהמ''ק בלילה כמבואר ברמב''ם (הל' ביהב''ח פ''א הי''ב), ובהרבה דינים מדמין בנין בית הכנסת לבנין המקדש, וכמ''ש בה''ב "ומגביהין אותו עד שיהי' גבוה מכל החצרות העיר שנ' ולרומם את בית אלקינו", והלא הלכה זו נאמר בקשר לבית המקדש עי' רמב''ם שם הי''א, וכן מש''כ בהי''א כאן ש''בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדין שנא והשמותי את מקדשיכם אע''פ שהן שוממין בקדושתן הן עומדין", וכזה הוא בהל' ביה''ח סוף פ''ו.

וכן הביא כ''ק אדמו''ר (לקו''ש חל''ו פ' תרומה) מאחרונים שהביאו הזהר דמצות ועשו לי מקדש כוללת גם מצות בנין בית הכנסת, ולכן אסור לנתוץ דבר מבית הכנסת כמו המקדש, ועליות הביהכ''נ יש לה כמו קדושת ההיכל, וכן הביא בלקו''ש שם מהרמב''ם במנין המצות (ל''ת סה) שכלל באיסור לאבד בית המקדש גם בתי כנסיות ובתי מדרשות (ועיי''ש בהערות 42 ו43 – מיהו קשה מה שהשמיט הרמב''ם הלכה זו בספר היד, ואכ''מ)

ואפילו אם נימא דקדושת בית הכנסת הוא רק מדרבנן כידוע הדעות בזה, מ''מ תיקנו שיהא דומה לקדושת בית המקדש.

ואין לומר שכבר חלק הרמב"ם בין קדושת בית הכנסת לקדושת בית המקדש בהלכה יו"ד ש"מותר לאדם להכנס לביהכ"נ במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ואם צריך לרוק רוקק בבית הכנסת", אשר כל זה אסור בבית המקדש.

דיש לחלק ביניהם, דבנוגע לכבוד יש להם גדרים שונים, דביהכ"נ הוי כמו ביתו כמבואר בגמ' ברכות (סג, א), וביארנו במ"א שקדושת ביהכ"נ שונה מקדושת בית המקדש, דקדושת ביהמ"ק הוא קדושה עצמית, וקדושת ביהכ"נ הוא קדושה מצד השתמשמות בהבנין לצורך עבודת ה'. דלכן יש לחלק בין גדרי הכבוד.

אבל בנוגע לבנין המקדש, לכאורה אין מקום לחלק, דאותן הגדרים השייכים למקדש שייכים גם לבית הכנסת, כמובן כל אחד למטרתו, דבית המקדש המטרה היא עבודת הקרבנות וכו', ובית הכנסת המטרה היא עבודת התפלה, אבל למה תשתנה הדין של בנין שאין בונין בלילה.

אכן, אם נימא שהרמב"ם ס"ל דקדושת ביהכ"נ הוא רק מדרבנן יתכן שבמקום שיש לחשוש שתתבטל בנין בית הכנסת שלא העמידו דבריהם והתירו לבנות.

וראה בס' יפה ללב (או"ח סי' קנ"ב ס"ק ב' - נסמן בס' המפתח) שכתב שיש לחלק ולא ביאר כוונתו, ועיין כף החיים (סי' קנ"ב ס"ק י"ד נסמן בס' המפתח שם) שכתב שזהו מש"כ הרמב"ם שמא תדחק השעה.

אבל לכאורה אי"ז מספיק, שהרי אם יש חסרון בעצם הבנין בלילה איך מתירים זה בבנין בית הכנסת.

ב

ביאור החילוק בין בית המקדש לבית הכנסת

והנראה לפענ"ד דשאני בית הכנסת שאין קדושתה נתפסת בה מצד עצם הבנין אלא מפאת העבודה שמתקיים בו, וחסרון של בנין בלילה הוא חסרון בקדושת הבנין.

דהנה ידוע מה שהקשו על הרמב"ם שכתב שגם נשים חייבות בבנין המקדש, והלא הוי מ"ע שהז"ג שאין בונין בלילה. וא' מן הביאורים בזה הוא רק עצם הבנין אסור בלילה אבל סועדין ומכינים לבנין גם בלילה.

אבל חילוק זה צריך עיון, שהלא אם התורה הפקיעה מצות בנין המקדש בלילה נמצא שאין בבנין המקש בלילה

קיום מצות ועשו לי מקדש, מהי הנפק"מ בין בנין להכנה.

ובע"כ צריכים לחלק, דעצם בנין המקדש, הוא מעשה מצוה ולא רק הכשר (ודלא כמ"ש הרגצובי לחלק בזה בין מקדש למשכן ואכ"מ), ועצם הבנין בכחה להתפיס קדושה על המקדש שהוא בית לה', ויש בזה תנאי, שבכדי להוות קדושת המקדש ע"י הבנין צ"ל ביום דוקא,

אבל קדושת ביהכ"נ שונה היא, שבכדי להתפיס בה קדושה צ"ל שתהא מיועדת לעבודה ולא שהיא בעצם מקום קדוש, ובנין בית הכנסת עצמו אינו מהווה קדושת הבית הכנסת, נמצא דכל פעולות הבנין הם רק הכנה להעבודה שבה, ואין מקום להכריח שיבנה באותן הגדרים

ג

עוד חילוק בין בית המקדש לבעית הכנסת

ובדרך אחר קצת, ויותר מרווח, יש לומר, לפי מה שהאריך שם כ"ק אדמו"ר לחלק בין המצוה ד"ועשו לי מקדש" שעל הגברא, לקדושת המקדש, ואשר גם בבית הכנסת יש ב' ענינים אלו.

ולכן יש לומר, שמה שאין בונין בלילה הוא לא מצד מצות ועשו לי מקדש שעל הגברא, כ"א שמצד החפצא של המקדש יש חסרון בבנין בלילה, אבל מצד חיוב שעל הגברא אין נפק"מ בין יום ללילה.

ולכן שפיר יש לחלק בין קדושת ביהכ"נ לקדושת המקדש, שמאחר שעיקר החיוב הוא לקבוע מקום לעבודה, מצד זה אין נפק"מ בין יום ללילה, ומה שיש הלכה בביהמ"ק שאין בונין בלילה הוא דין בקדושת המקדש, שבודאי יש חומרות בקדושת המקדש על קדושת הבית הכנסת.

סימן כ''ח

קריאה בחומשין בבתי כנסיות

פי''ב הכ''ג: אין קוראין בחומשין בבתי כנסיות משום כבוד הציבור

א

לקרוא בחומשין כשאין לו ס''ת

נחלקו הראשונים והאחרונים באם הטעם מפני כבוד הציבור אם הותר לו לקרוא בחומשים כשאין לו ס''ת, דלכאורה למה לא ידחה מצות קריאת התורה את ענין של כבוד הציבור.

והארכתי במ''א (ראה מה שכתבנו להלן בהל' ס''ת), שדעת הרמב''ם שמה שאין קורין בחומשין מפני כבוד הציבור אי''ז מניעה צדדית, כ''א זה עצמו שאינו יכול לקרוא ה''ז חסרון בעיקר קדושת הס''ת.

ב

משה לא אמר ח' פסוקים האחרונים

ולהעיר מהמבואר בב''ב ומנחות (ל, א) שח' פסוקים האחרונים נשתנו מפני שמשה לא אמר הפסוקים, דיש לומר שבאמירה שלו קבע בס''ת קדושה נוספת על הכתיבה, ובכן אם איננו יכולין לקרוא חסר בקדושת הספר. וראה בסי' הבא.

אבל דעת הרמב''ם עצמו הוא דיכולין לקרות כמבואר בתשובתו הידועה בפאר הדור, ועיין בלח''מ שכתב ביאור כבוד הציבור שגנאי שלא נתנו לב לכתוב להם או לקנות ס''ת, ועפ''ז הביא מחכמי נרבונא שהשיבו שבכפרים קטנים או קהל שאירע להם אונס מוטב שיקראו בחומשין ולא יתבטלו מקריאת התורה.

הרי שלדעתו כבוד הציבור אינה מניעה בעיקר קיום מצות קריאת התורה, וכן משמע ממה שהרכיב הרמב''ם דין זה דאין קואין בחומשין ד''אין גולין ס''ת בציבור שלא יטריח עליהן להיותן עודין עד שיגלל'', הרי אין כאן מניעה עצמית ועד''ז משמע שגם מה שאין קואין

בחומשין הוא מניעה צדדית ולא כמו שכתבנו למעלה.

ועי' במהדורת אור המזרח ובהערות המו"ל בארוכה, ובקובץ עטרת חכמים ע' רמ"ט ואילך ואכ"מ.

סימן כ''ט

קריאת שמונה פסוקים האחרונים

פי''ג ה''ו: שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בביהכ''נ בפחות מעשרה אע''פ שהכל תורה ומפי משה מפי הגבורה הן, הואיל ומשמען שהן אחר מיתת משה הרי שנשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן.

א

במה נשתנו ח' פסוקם שבסוף התורה

נתקשו המפרשים להבין, עי' השגות הראב"ד ורש"י במנחות (ל, א) שפירשו באו"א שאין מפסיקין. והסביר הרמב"ם ש"הואיל שמשמעם שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו", שצריך ביאור מאי קאמר.

ואולי י"ל, שקריאת התורה צריך עשרה מפני שהיא דבר שבקדושה. דלכאורה אינו מובן איך שייך להכניס קריאת התורה בכלל דברים שבקדושה, כאשר קורין בתורה בענינים שאין להם שום קשר לענין הילול ושבח להקב"ה, ואינו דומה לקדיש וקדושה.

אלא הפירוש בזה שמפני שהקב"ה נתן לנו את התורה הכתיב עצמו בתורה וכמבואר במדחז"ל על הפסוק "ויקחו לי תרומה", ש"אותי אתם לוקחים", ובפרט כפי המבואר בחסידות בפירוש תיבת "אנכי" שאמרו חז"ל שהיא ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית" שהקב"ה הכתיב עצמו בתורה ומסר את עצמו לנו.

אמנם כ"ז כשהקורא בתורה שנאמר מפי משה, שכדברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת (פ"ז ה"ו ובפ"ח עיי"ש), ה"ז כמי שנאמרו ישר מהקב"ה ודלא כשאר נביאים.

אכן שמונה פסוקים האחרונים שבתורה אינם בגדר דבר שבקדושה כיון שלא נאמרו ע"י משה אלא ע"י יהושע לחד מ"ד, וגם לאידך מ"ד לא נכתבה על ידו באופן של כל התורה, אלא כמבואר בגמ' שם וב"ב שמשה לא אמר את התיבות, וגם שהי' "כותב בדמע", שיש בזה חסרון גם במעלת הכתיבה שלו.

ויש לעיין שאמרו חז"ל שכל התוה הם שמותיו של הקב"ה (זהר ח"ב קכד, א ועוד, ראה רמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה), אם ח' פסוקים האחרונים נכללים בזה, או שיש להם גדר של כינוי ולא גדר של שם.

ואולי זהו הביאור במה שהתורה נקרא דבר שבקדושה, מאחר שקורין שמותיו של הקב"ה בקריאת התורה, ועיין ס' תניא קדישא (פל"ז) בביאור הלשון "קורא בתורה": "פירוש שע"י עסק התורה קורא להקב"ה לבא אליו כבידול כאדם הקורא לחבירו שיבא אליו וכו'" עיי"ש ובביאוי רי"כ שי' "כי כל התורה שמותיושל הקב"ה, וכמו שבאדם התחתון עד"מ כשקוראים בשמו – הקריאה הא אליו בעצמו כ"ה בלימוד הורה". ואף שהמבואר שם הור בכל התורה מ"מ העיקר ובגלוי זה בקריאת התורה.

דלפי זה יש לומר שח' פסוקים האחרונים שנשתנו אינם בכלל שמותיו של הקב"ה (בגלוי עכ"פ) ולא הוי דבר שבקדושה.

ב

ביאור "כותב בדמע"

ונראה לבאר החסרון בזה שכתב בדמע (שבפשטות אי"ז כהפירוש שהשתמש בדמעה תחת דיו, אלא הפירוש הוא שהוזיל דמעות בשעה שכתב), שאחד מתנאי הנבואה שיהי' בשמחה, כמבואר ברמב"ם שם (פ"ז ה"ד), וכיון שכתב בדמע הי' נחסר אצלו בדרגת נבואתו, ונמצא שח' פסוקים אלו הם בכלל דרגת שאר הנביאים, ואי"ז דבר שבקדושה המחייב עשרה.

ואף שהרמב"ם לא הזכיר מענין כותב בדמע, וכבר הקשה בס' "יום תרועה" (ר"ה כז, א ד"ה כתבו עוד – צויין בס' המפתח) דבגמ' מבואר הטעם דבכה"ת "הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב", ובח' פסוקים הי' משה שותק וכותב בדמע, והרמב"ם כאן לא העתיק טעם זה –

י"ל דכתב הטעם רק למ"ד שנכתב לאחר מיתת משה ע"י יהושע, כי בזה הענין

מובן בפשטות שנשתנה, מאחר שלא נכתב ע"י משה, אבל גם למ"ד שמשה כתבו מ"מ הרי זה כאילו לא כתבו בהתאם למעלת משה, ולא הי' צריך להזכירו כי הרמב"ם דרכו להביא פסוק או טעם פשוט יותר.

סימן ל'

קריאת שמונה פסוקים האחרונים (2)

פי"ג ה"ו: שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בביהכ"נ בפחות מעשרה אע"פ שהכל תורה ומפי משה מפי הגבורה הן, הואיל ומשמען שהן אחר מיתת משה הרי שנשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן.

א

ועיי"ש בהשגת הראב"ד ובכס"מ ובשאר נו"כ הרמב"ם מה שכתבו לבאר דברי הרמב"ם.

ועוד הקשה בחי' הגר"ח (הובא בס' המפתח), וקשה, דהא מ"מ לא גרע מכל דבר שבקדושה שהדין הוא דצריך עשרה (עיין בסי' הקודם מה שתירצנו).

ולענ"ד יש ליישב, דמה דבכל התורה משה היא אומר וכותב, דיש לעיין מה הי' הצורך להאמירה שלו, למה לא הסתפק בכתיבת דברי הקב"ה אליו.

ואולי יש לחדש, שמה שמשה הי' אומר קודם הכתיבה, לאחר שאמר לו הקב"ה, בזה קבע ענין של קריאת התורה, שקריאת התורה שלו הוא כמו קריאת הקב"ה, ועכשיו שקורין את התורה יש על הקריאה חלות קריאת משה שהוא כמו קריאת הקב"ה, ומכיון שזה כמו קריאת הקב"ה, הרי זה דבר שבקדושה וצריך עשרה (ולהעיר מדברי הטור בשם הירושלמי (או"ח סי' קמ"א) שקריאת התורה הוי כמו מ"ת שניתנה ע"י סרסור).

אבל ח' פסוקים האחרונים נשתנו בזה שאין בהם חלות של דבר שבקדושה מכיון שמשה לא אמרו, נמצא שלא נקבע חלות של קריאת משה (שהיא כמו קריאת הקב"ה) כ"א קריאה בעלמא שהוא כמו ת"ת דיחיד, ואי"צ עשרה

דאינו נקרא דבר שבקדושה, ומיושבות ב' הקושיות.

וראה מה שכתבנו למעלה דמה שאין קורין בחומשין מפני כבוד הציבור זהו חסרון בעיקר קדושת הס"ת שנקבע ע"י אמירת משה, ובחומשין שאיננו יכולין לקרוא מאיזה סיבה שיהי' הרי חסר בקדושת הספר.

ב

ישוב להשגת הראב"ד

והנה הקשה הראב"ד הציבור היכן הלכו, ובס' משנת יעבץ (או"ח סי' עב) ביאר הקושיא לפי מה שכתב הביא מספר המנהיג שבכל התורה דאם הלכו הציבור, אם התחילו לקרותה בעשרה והלכו מקצתן גומרין.

דלפי מה שביארנו יש ליישב, דיש נפק"מ אם הטעם שיחיד יכול להמשיך מצד שכבר התחיל לזה שנשתנה הקריאה, דאם זה רק מצד שכבר התחיל נמצא שעדיין יש חלות שם דבר שבקדושה על הקריאה (וכמו שביאר שם במשנת יעבץ),

ג

אי צריך לעמוד בקריאת ח' פסוקים

דלפ"ז נראה שאי"צ לעמוד בח' פסוקים אלו, שהטעם שצריך לעמוד בקריאת התורה איתא במגילה (כא, א) שאמר הקב"ה ואתה פה עמוד עמדי, שנראה שכשמשה קורא את התורה צ"ל בעמידה כיון שקורא מה שהקב"ה קורא אליו בעמידה,

אבל אם הטעם שנשתנה – דלפי מה שביארנו, הפירוש שנפקע חלות שם דבר שבקדושה – א"כ גם בישיבה יכול לקרוא. והא דלא כתב כן הרמב"ם מפורש הוא כידוע הכלל שאינו מביא דינים שאינם מפורשים בתלמוד, אבל י"ל שרמזה כאן.

ג

חילוק בין קריאת המגילה לקריאת התורה

ולהעיר שהרמב"ם פסק דגם בקריאת המגילה צריך לעמוד, אבל מטעם אחר מכבוד הציבור, ומשמע דבקריאת התורה הוא דין אחר, וכבר הקשה הטו"א שם, דמאי שנא קריאת התורה מקריאת המגילה.

ובס' בית יצחק ביאר דשיטת הרמב"ם דבקריאת התורה גם בדיעבד לא יצא. ומוכרח לומר שדין עמידה שלהם אינם שוים בעיקר הגדרתן, דבמגילה הוא מטעם כבוד הציבור, ובקריאת התורה הוא מדין דבר שבקדושה וכפי שנתבאר.

סימן ל''א

בל תוסיף בברכת כהנים

פי''ד הי''ב: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקין כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם וכו' וכיוצא בו, לא בקול רם ולא בלחש שנא' לא תוסיפו על הדבר וכו'.

א

האיסור להוסיף רק בנשיאת כפים

וכן פסק המחבר (סי' קכ"ח סכ"ז): "כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על שלשה פסוקים של ברכת כהנים, ואם הוסיף עובר על בל תוסיף".

והנה בס' ביאור הלכה (שם) כתב וז"ל: "לכאורה נראה דדוקא אם גם זה הי' בפריסת כפים וכה"ג כל הדברים המעכבין בנ"כ, וכמו שכתבנו לעיל במ"ב בסעיף י"ד, זה מקרי הוספה על המצוה, משא"כ בשבירך שלא בנ"כ או שלא בהחזרת פנים וכה"ג זה אין מקרי הוספה כ"א ברכה בעלמא, וכן כתב בשו"ע הגר"ז עיי"ש, וכן מוכח בחידושי הרשב"א סוכה ל"א דדוקא בפריסת כפים ע"ש, ומסתמא ה"ה שארי דברים המעכבין בנ"כ דמאי שנא"

ועפ"ז הקשה על הרמב"ם כאן מדבריו משמע שלא כדבריהם, "דלדידי' עוברין על ב"ת כשמברך בלחש אע"ג דקול רם הוא לעיכובא כמו שכתבנו לעיל במ"ב סי"ד, ומסתמא לדידי' ה"ה בלא פריסת כפים וכה"ג ג"כ עובר, וצ"ע".

והנה בס' עמק ברכה (נסמן בס' המפתח) ביאר דקול רם אינו מעכב, וצ"ע שהרי מפורש כתב אדה"ז שמעכב, ובדברי הרמב"ם אין זכר לזה שאינו מעכב.

ב

ישוב לקושיית הביאור הלכה לפי דברי אדה"ז

ואפשר ליישב באופן פשוט לכאורה, שיש לעיין בפירוש קול רם, דאדה"ז פסק שלכתחילה צ"ל ב"מעולה שבקולות לא גדול ולא קטן אלא בינוני", הרי שלא שייך שכולם ישמעו, והדיוק בקול רם כתב שם עוד ש"אין אומרים הברכה בינם לבין עצמם בלחש".

דלפ"ז אם יתכן שאיש א' ישמע אף אם יברך בלחש דמ"מ יוצא בדיעבד, דאין גדר של קול רם שכולם ישמעו כ"א שיאמר בקול שיתכן שא' ישמע, ומה שמעכב הוא רק אם יאמר בינם לבין עצמן, דזה מעכב בדיעבד, א"כ אולי הרמב"ם כשאמר בלחש מיירי שאמרו, אבל זה דוחק שהרמב"ם לא הוסיף שזה רק כששומע אחר חוץ מן הכהנים.

אמנם אדה"ז (שם סעיף מ') אף שהתנה שעובר רק בנ"כ ובהחזרת פנין נגד העם, השמיט מה שכתב הרמב"ם דאפילו בלחש עובר בב"ת,

וצ"ל שמחלק בזה, שמה שמיחד ברכת כהנים שהיא מצוה מיוחדת ולא רק סתם ברכות, שבודאי מותר לכל אחד ואחד לברך את חבירו עם הרבה ברכות ואין כאן בל תוסיף, ולמה יגרעו הכהנים שלא שיוכלו לברך יותר מג' ברכות, רק בשעה שעוסק במסגרת המצוה אינו יכול להוסיף.

ומהי המסגרת של המצוה, התשובה זהו כשנושא כפיו, שזה מורה שעסוק במצות ברכת כהנים, ועד"ז כשמחזיר פניו כלפי העם, אבל אם אינו נושא את כפיו או שאינו מחזיר פניו כנגד העם הרי אי"ז המסגרת של קיום המצוה של ברכת כהנים, כי אף שהחזרת פנים אינה מעכב כמ"ש אדה"ז, מ"מ כשמחזיר פניו מן העם הרי זה מורה שאינו מכוון לברכם בברכת כהנים, א"כ כשמברך ברכה נוספת אינה נכללת במסגרת של ברכת כהנים ואין כאן בל תוסיף.

אבל הדין של קול רם, אף שמעכב, זה רק דין באופן שמברך, אבל אמירת ברכה בקול אי"ז הוראה שהוא במסגרת של ברכת כהנים, ואם יאמרו בלחש הרי זו הוראה שאינה במסגרת ב"כ, ולכן גם אם יברך בלחש הרי אם הוא נושא את כפיו ופניו נגד העם הרי זה הוראה שהוא מכוין לברכם לקיום המצוה של ברכת כהנים ולכן עובר.

ונקודת הביאור הוא, דפשוט שאין כל התנאים הנצרכים לקיים מצות ב"כ לאו בחד מחתא מחתינהו, דהדין של נ"כ

והחזרת פנים הוא תיאור של ברכת כהנים עצמו, אבל הדין של קול רם הוא בנוגע להשומעים וכמבואר בספרי שהטעם דקול רם הוא בכדי שישמעו כולם. ועי' בצפע"נ כאן.

[ועפ"ז יש לעיין אם עובר אב"ת אם יוסיף בלשונות אחרים או בישיבה שלא הזכירם אדה"ז דלכאורה ה"ז תיאור של נ"כ. וצ"ע].

ג

קושיא על ביארינו

אבל אי"ז ביאור נכון שאיך שייך שיעבור על בל תוסיף אם אינו מקיים המצוה, שאם ישב בסוכה לאחר חג הסוכות, אבל הסוכה תהי' פסולה, פשוט שלא יעבור על בל תוסיף כמבואר בסוכה (מח, א) שאם אין לו מקום אחר לאכול פוחת ארבע ופוסל הסוכה ולא יעבור בב"ת, וחזרה קושיא לדוכתא, דאם אינו מברך בקול רם לא קיים המצוה, א"כ איך שייך כאן בל תוסיף.

ואולי הי' אפשר לקיים תירוצנו לפי מה שחידש השואל (הגר"א ווסרמן) בשו"ת דגל ראובן (ח"ב סי' ב), שכתב ליישב קושיית התוס' בסוכה (ט, א) למ"ל קרא בסוכה "לך" למעט גזולה, הלא היא מצהב"ע, ותי' דהישן בשמיני לוקה הו רק כשהסוכה היא כשרה, וחידש שאם הוא מצהב"ע שפיר עובר משום בל תוסיף דלענין בל תוסיף לא בעינן קיום המצוה אלא מעשה המצוה גרידא.

ועיי"ש שהשיג עליו בעל דגל ראובן, שמצהב"ע שפיר הוי חסרון במעשה המצוה ג"כ, אבל עצם הסברא לא דחה.

שוב מצאתי בירחון כנסת ישראל שהביא הגר"א ווסרמן שאמר סברא זו דלענין ב"ת לא בעינן קיום מצוה רק מעשה המצוה, ושאל דבר זה ממורו הגר"ח ולא הכריע. ונדפס גם בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ל"ג ס"ג) ויש להעיר לפ"ז בשו"ת מהר"ש ענגל ח"ח סי' רי"ב בענין אי עובר בב"ת כשהשולחן חוץ לסוכה. ועי' בס' שערי זיו (קבא שניחותא קושיא צ"ו)

דלפי זה יש לומר, שאף שקול רם מעכב בדיעבד כדעת אדה"ז, מ"מ אי"ז פסול במעשה המצוה אלא פסול בקיום המצוה, שלקיים המצוה צ"ל קול שיוכלו לשמוע, אבל גם בלחש הרי זה מעשה המצוה של ברכת כהנים כשנראה מתוך מעשיו של נשיאת כפים והחזרת פנים שהוא עסוק בקיום מצוה זו גם כשלא קיים המצוה, בשלמא אם לא ישא כפיו, שאז הרי זה

פסול בגוף המצוה, שאי"ז מעשה מצוה ולא רק חסרון בקיום המצוה, לכן אינו עובר בב"ת.

והאמת תורה דרכה, שכמו במוסיף בית חמישי בתפילין שפשוט שאין הבית החמישי כשר לתפילין, דמ"מ כיון שמצרפה לתפילין הרי הוא עובר בבל תוסיף, ה"נ כשמוסיף ברכה, אף שהברכה אינה שייך לברכת כהנים, אבל מאחר שהוא מצרפה הרי הוא עובר, אלא שבתפילין המציאות היא שבית החמישי נעשה חלק מן הד' בתים.

מעתה צ"ב בנוגע לב"ת בב"כ, דבב"כ לא שייך צירוף זה כמו בתפילין, ועפ"ז נתעורר השאלה איך מצרפים הברכה הרביעית בכדי לעבור בב"ת, והמענה שכשהוא במסגרת של נשיאת כפים והחזרת פנים אז נחשב כמי שדבק בית חמישי לתפילין, א"כ אין נפק"מ אם הוא בלחש, מאחר שגם בקול רם אי"ז חלק בברכת כהנים ופשוט.

סימן ל''ב

קריאה סבולת תחת שבולת בתפלה ובברכת כהנים

פט''ו ה''א: ששה דברים מונעין מנשיאת כפים הלשון... הלשון כיצד, העילגין שאין מוציאין את האותיות כתקנן כגון שקורין לאלפין עינין ולעינין אלפין או לשבולת סבולת וכיוצא בהן אין נושאין את כפיהם

א

ביאור מה שלא הביא הדוגמא משבולת סבולת בהל' תפלה

צע"ק מה שלמעלה (פ"ח הי"ב) בנוגע לדיני שליח ציבור לא הביא דוגמא זו דשבולת וסבולת, ועד"ז בשו"ע אדה"ז שבהל' נ"כ (סי' קכ"ח סמ"ח) הביא דוגמא זו, ואילו בהלכות ש"צ (סי' נ"ג סט"ז) לא הביאו.

ואולי יש לבאר, שעיקר הדין נאמר בברכת כהנים שהברכה יוכל להתפרש באופן אחר שיהא היפך ענין הברכה, ולכן האריך יותר כאן. ובמקור הדין במגילה (כד, ב) מבואר הדין על המשנה דמיירי בברכת כהנים.

ב

עוד ביאור

ועוד יש לומר בביאור החילוק בין הל' תפלה להל' ב"כ, דברכת כהנים צ"ל בלשון הקודש דוקא, ואם מחליף שבולת לסבולת אי"ז נקרא לשון הקודש וזה מעכב בקיום מצוה זו כמבואר בסוטה (לח, א) וברמב"ם כאן (פי"ד הי"א), אבל בדיני שליח ציבור שמעיקר הדין יכול להתפלל בכל לשון (אף שבאחרונים אסרו לעשות כן בקביעות, ראה מ"ב סי' ק"א בשם החת"ס, מ"מ אם התפלל בשאר לשונות שפיר יצא י"ח).

מעתה יש לומר שהחילוק בין שבולת לסבולת משנה משמעות התיבה, ואי"ז לשון הקודש, אבל בהל' שליח ציבור

אי"ז חסרון, אבל בהלק נ"כ שחסרון בלשון הקודש מעכב שפיר מזכירו.

אבל לכאורה לא העלנו ארוכה במה שהביא בהל' תפלה שאין למנות מי שקרוא אלפין עינין, דמאי שנא משבולת וסבולת.

אמנם נראה שהטעם שאין ממנין אף שהעלגין בודאי יצאו י"ח, אבל אי"ז כבוד הציבור למנות אותו לכתחילה, אבל השמיט הרמב"ם החילוק בשבולת וסיבולת, מכיון שמצינו שבני אפרים דברו ככה, (וכן כתב הט"ז שבמדינתינו מבטאים ככה), נמצא שיכול להיות שלא יהא בזה חסרון בכבוד הציבור ואין בזה קביעות דתלוי בשינוי המקומות, וגם מצד שינוי הלשון אין כאן בעי' כי שפיר יצא י"ח גם בשאר לשונות, אבל בהל' נ"כ לא יועיל לדעת הרמב"ם מה שמצינו שהרבה בנ"א מבטאין כן, דאי"ז נקרא לשון הקודש.

ועיין בשו"ע אדה"ז שהכריע כדעה הראשונה "שהפסול הוא מפניט שמשתנה משמעות לשון הברכה, ואין היתר אלא במקומות שרובם ככולם קורין כך, שאצלם משמעות הברכה כך היא", וזה מתאים לשיטת הרמב"ם כמו שביארנו, ועי' בחלקת יואב (אבהע"ז סי' י"ז) שתמה על אדה"ז שפסק דלא כהט"זץ

אך כן נראה לענ"ד שהיא שיטת הרמב"ם כאן, מה שהביא הדוגמא דשבולת וסבולת דוקא בהל' נ"כ ולא בהל' ש"צ.

סימן ל''ג

ברכתו של הקב''ה בברכת כוהנים

פט''ו ה''ז: ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב''ה שנ' ושמו את שמי על בנ''י ואני אברכם, הכהנים עושים מצוה שנצטוו בה והקב''ה ברחמיו מברך ישראל בחפצו.

א

מעלת ברכת הדיוט

ברבינו מנוח הביא מקור לזה ממה שאמרו במגילה (טו, ב) "לעולם אל תהי ברכת הדיוט קל בעיניך", אבל תמוה, שהרי הרמב"ם חילק בין ברכת כהנים לכל שאר הברכות, דכאן אין הכהנים המברכים.

ולכאורה כוונת רבינו מנוח דגם ברכת הדיוט אי''ז הברכה שלו כ"א שזהו ברכת הקב"ה, ובמכש"כ ברכת כהנים דמפורש ש"ואני מברכם".

ובס' מעשה רקח (נסמן בס' המפתח) ביאר דהכוונה למה שהביא בהלכה הקדומת דגם מי שאינו מדקדק במצות וכו' צריך לישא את כפיו ואין אומרים לאדם רשע הוסיף רשע והמנע מן המצוות, וע"ז קאי מש"כ כאן דאל תתמה איך מועיל ברכה זו.

אבל בעל מעשה רקח עצמו הביא שהדוגמא לברכת הדיוט במגילה שם היו עכו"ם, ומה יגרע בן ישראל שרוצה לקיים מ"ע מארונה או דריוש, ומדוע הוצרך להביא שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה.

ובס' בן ידיד (נסמן בס' המפתח) חילק בין גוי לרשעי ישראל, דגרוע, אבל מלשון הגמ' דאל תהי ברכת הדיוט לכאורה לא נאמר שיש חילוק בין עכו"ם לישראל.

ובס' ראש דוד (נסמן שם) חילק בין ברכת הדיוט שמברך בעצמו למה שציותה תורה, דצ"ל מדוע ציותה התורה שכהן רע יברך.

אבל גם זה קשה, דגם לפי הסבר הרמב"ם דאין קבלת הברכה תלוי בכהן, עדיין יקשה למה נצטוו.

ב

ביאור חדש בדברי הרמב"ם

ונראה לענ"ד ליישב באופן אחר דכוונת הרמב"ם ליישב קושיא אחרת, דזה ודאי שכל ברכה יש לה כח, גם ברכת הדיוט, אבל יש קס"ד שדוקא ברכת כהנים שהיא ברכה מיוחדת שנצטוו רק כהנים שהם משרתי א-ל, וזר אינו רשאי לקיים מצוה זו (וכידוע השקו"ט בזה איך אנו מברכים ברכת כהנים), הרי שהדיוט זה שאינו מדקדק במצות וכו' בודאי שאינו ראוי להיות האמצעי שעל ידו יבוא ברכה מיוחדת זו.

וע"ז כותב ש"אין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה וכו'", ששונה ברכה זו משאר ברכות, דבשאר ברכות הברכה עוברת ונמשכת דרך המברך, דהקב"ה נתן ביד כל אחד שמברך את חבירו שיומשך בו הברכה, וכן אפי' הדיוט יכול לברך, אבל ברכת כהנים אין הברכה כלל עובר דרך הכהנים, אלא הכל תלוי אם הם מקיימים המצוה המוטל עליהם.

אלא שיש כהנים שאין מקיימים המצוה כגון מי שהרג או עבד ע"ז דאז נמנע ממנו המצוה, וכמו שכתב בריש פט"ו "ששה דברים מונעין נשיאות כפים וכו'", היינו שיש מניעה בקיום המצוה שלהם מפני שהוא עבודה ובעבודה יש תנאים מסויימים, אבל לא שזהו מניעה בהברכה עצמה, ששפיר יכול לברך בתור הדיוט, אבל לא בתור ברכת כהנים, אבל כשליכא מניעה שאין פסולין לעבודה, רק שאינו מתנהגין כשורה ושפיר מקיימים המצוה, ובזה תלוי קיבול הברכה, לא במעלת המברך.

ג

הכוונה במה שאומרים בברכה "באהבה"

ומה שמברכים הכהנים "באהבה" דמשמע שהברכה עוברת דרכם, ותלוי במדת האהבה שלהם, נראה שגם כאן אין הברכה בא מאהבתם כ"א שאם אינם מברכים באהבה הוי חסרון בקיום המצוה, ואז לא חל הברכה, שאהבה הוא תנאי בקיום המצוה עצמה.

אכן בעיקר נוסח הברכה, לא נמצא ברמב"ם שאם אינו מברך באהבה שלא יברך, עי' מג"א ושו"ע אדה"ז בשם הזהר דכהן ששונא את הציבור או הציבור שונאים אותו סכנה היא לכהן אם ישא כפיו ולה תיקנו הנוסח "באהבה", אבל הרמב"ם לא הביא תנאי זה. ועי' בס' עטרת פז (דייטש) שהאריך במקור וטעם שאומרים באהבה, והביא שם מהרה"ק מלובלין שזהו הפירוש "אמרו להם" מל' האמירך, שהוא לשון חיבה. דלפ"ז זהו גופא היא החתפצא של המצוה שמברך באהבה, אבל מה שמקיים הברכה אין לו שייכות למצב הכהן באם ליכא מניעות. ובכללות נוסח הברכה "באהבה" עדיין צ"ע.

הלכות תפילין

סימן ל''ד

ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבם מין

פ''א הי''ג: ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבם מין ישרפו

א

ב' דינים בס''ת שכתבו מין

עי' בכס"מ שכתב מפני שהוא אדוק בע"ז כמ"ש רש"י בגיטין.

וצ"ע שהרמב"ם בעצמו כבר ביאר בהל' יסוה"ת (פ"ו ה"ח) שהטעם הוא שלא לתת להם שם.

ובדוחק הי' אפ"ל שזה עצמו שכפל הרמב"ם דין זה הרי זה הוראה שיש ב' דינים נפרדים בהא דשורפין ס"ת שכתבו מין: א' יש הלכה בהל' יסודי התורה, ב' ויש דין בהלכות תפילין:

שבהל' יסודי התורה כוונתו לבאר איך שצריכים לעקור עניני כפירה, ופשוט שעאכו"כ שלא להניח שם לאפיקורסים, וגם אם אינו אדוק בע"ז, מ"מ מאחר שהוא מין זה עצמו שמשתמשים בס"ת או משאירים אותו, נותן להם שם.

אבל מה שחזר כאן בהל' תפילין ה"ז להורות שיש הלכה ב', שגם מצד גדר התפילין וס"ת ומזוזות עצמם יש צורך לשרוף אותן, ולא רק דין באיבוד מעשי אפיקורסים ששייך יותר להל' יסוה"ת. אבל אם נימא שכל החסרון הוא שאין בהתפילין קדושה וכמ"ש בהל' יסודי התורה, לא הי' מחוייב לשופרן מצד קדושת התפילין וס"ת, ובע"כ שהטעם שבגמ' גיטין מבואר דצריך לשורפן הוא משום שהוא אדוק לע"ז, וכמ"ש רש"י וכן פי' הכס"מ בדעת הרמב"ם, שאז לא די שאין התפילין כשרים אלא עוד יש בזה בזיון להשאיר תפילין כאלו.

ב

דיוק מה ששינה מלשונו בהל' יסוה"ת

ובזה יש ליישב עוד דיוק, שכאן לא כתב מפורש דהוא מין ישראל (אף דמובן הוא ממ"ש מיד אחר זה "כתבן גוי או ישראל וכו'", משמע דלפני זה מיירי בישראל), ואילו בהל' יסודי התורה דקדק לכתוב "מין ישראל.

דלפי מה שביארנו ניחא, דבהל' יסוה"ת מה ששורפין הוא מצד הגברא, שאין רוצים שיניחו לו שם ולמעשיו, וזה דוקא מיוישראל, דאיזלנו חוב לקנוס מין גוי, אבל בהל' תפילין נשמיט לכתוב שהוא מין ישראל, שאי"ז שייך להגברא למנוע הנחת שם למינים ולמעשיהם, כ"א שבעצם צריך לשרפו, מפני שהוא ס"ת שכתבו מי שהוא אדוק לע"ז ושיש על הספר טומאת ע"ז, ועי' בצפע"נ.

ג

עוד שינוי מהל' יסוה"ת

ויש עוד דיוק שבהל' יסודי התורה כותב רק ס"ת והשמיט תפילין ומזוזות, אשר בפשטות יש לומר שבהל' יסוה"ת אין זה עיקר המקום של דינים אלו לכן מזכיר רק ס"ת.

ואולי יש ליישב לפי מה שביארנו שיש ב' דינים, מצד הל' יסידוי התורה ומצד הל' תפילין, ושבהל' יסודי התורה שורפין אפי' אם אינו אדוק לע"ז – דיש לומר דהטעם שלא להניח להם שם ולמעשיהם שייך רק בס"ת שהכל יודעים מיהו הכותב מכיון שקורין אותו ברבים.

אבל תפילין ומזוזות אפשר שלא שייך האי טעמא מכיון שאין דרכו של מי שמניח התפיליו או קובע מזוזות שיאמר מי כתבן כיון שאי"ז מיועד לרבים, אבל אם מדברים אודות החיוב לשורפן מצד שהוא אדוק לע"ז המבואר בהל' תפילין, אז פשוט הוא שאין נפק"מ בין ס"ת לתפילין ומזוזות.

ובכל אופן צ"ע מדוע לא העתיקו הפוסקים בסי' ל"ט דעת הרמב"ם שגם כשאינו אדוק שצריך לשרפו כמ"ש בהל' יסוה"ת. וצ"ע.

סימן ל''ה

פ''ב ה''א: כיצד כותבין תפילין של ראש כותבין ארבע הפרשיות... ושל יד כותבין את ארבע פרשיות...

א

הניקוד הנכון

נלענ"ד שהניקוד כאן צ"ל "כיצד כותבין את התפילין – של ראש וכו'" ולא כמו שנקדו בהוצאת "רמב"ם לעם" "כיצד כותבין את התש"ר?" דאז הי' קשה מה שלא הקדים תיבות "כיצד כותבין" גם אתפילין של יד. ומצאתי בהוצאת קאפח שאכן נקדו כמ"ש, וברוך שכיוונתי.

ב

הקדמת תיבת "כיצד"

אלא שיש לעיין מה שהוצרך בכלל להקדים בשאלה "כיצד כותבין", ולמה לא התחיל מיד בהצגת ההלכה: "תפילין של ראש כותבין וכו', ועד"ז הקדים להלן בהל' מזוזה (רפ"ה): "כיצד כותבין את המזוזה" ועד"ז בהל' ס"ת (פ"ז ה"ד: כתב: "וכיצד כותבין ס"ת".

ונראה שרצה להשמיענו שאי"ז דבר המסור לכל, ואי"ז דבר פשוט, כ"א שיש צורך ללמוד בכדי לידע איך לכתוב, ולכן הקדים בשאלה שצריכים לשאול אצל מי שהם מומחין בדבר.

וכן בהל' תפילין (פ"ג ה"ה) כתב: "כיצד סדור הפשריות", שהוא כלשון הברייתא במנחות (לד, ב): "כיצד סדרן".

ולהעיר מלשון המשנה (פ"ו דברכות): "כיצד מברכין", ואילו ברמב"ם לא העתיק לשון שאלה זו בדיני ברכות, אבל בהל' ביכורים (פ"ב הי"ט) העתיק לשון המשנה בביכורים (רפ"ג): כיצד מפרישין הביכורים", ויש לעיין בכל המקומות בש:ס שהקדימו תיבת "כיצד" לראות אם הרמב"ם העתיקו. ובאתי כאן רק להעיר.

סימן ל''ו

השמטת שער עוף

פ''ג ה''ח: ושער זה צ''ל שער בהמה או חי' טהורה ואפילו מנבלות וטריפות שלהן וכו'

בס' גור ארי' יהודה (בסוף הספר, צויין בס' המפתח) דייק מה שהשמיט עוף.

ועד''ז להלן (הלכה ט') כתב "כשתופרין את התפילין אין תופרין אלא בגידין של בהמה או של חי' טהורה ואפילו מנבלות וטריפות שלהן", ולא הזכיר עוף.

מיהו לענ''ד לא קשה משם, שבהדיא כתב הרמב''ם שם שלוקחין מעקב הבהמה או חי', והרי לעוף אין עקב ולא שייך ליקח גידין מעוף.

ואולי עד''ז י''ל בשער שאי אפשר להשתמש בשער של עוף.

סימן ל"ז

שחורות מנוי תפלין או הלמ"מ

פ"ג הי"ד: ונוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה.

והנה מזה שהקדים ש"ונוי הוא לתפילין וכו'" משמע שזה הוא רק מצוה מן המובחר מדין נוי מצוה.

וכבר הקשו מהירושלמי מגילה (פ"ד ה"ט) שמפורש דמרובעות ושחורות הלמ"מ.

אך הקרבן העדה מפרש דשחורות קאי ארצועות. ודוחק, וצ"ע.

סימן ל''ח

פטור נשים מתפילין

פ''ד הי''ג: כל הפטור מק''ש פטור מתפילין

א

קושיית החת''ס בפטור נשים מתפילין

בשו''ת חת''ס (או''ח סי' קפ''ה) הביא קושיא למה נפטרו נשים ממצות תפילין הלא תפילין קשור עם יצי''מ, והלא הם היו באותו הנס, והרי זהו יסוד החיוב של נשים במגילה ונר חנוכה.

ותי' דאי''ז ענין העקרי של תפילין, וענין העקרי הוא אהבת ה' וקבלת מלכותו

[מיהו עיין בטור ושו''ע ושו''ע אדה''ז (סי' כ''ה סעיף י''א): ''יכוין בהנחת תפילין שצונו הקב''ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחדו שמו ויציאת מצרים וכו''', הרי שמשוה אותם].

ב

חילוק בין חנוכה לזכירת יצי''מ וק''ש

אולם לענ''ד נראה דאי''צ לזה וממקומו הוא מוכרע – שהלא יפלא למה נפטרו נשים מק''ש ותפילין כיון שענינים העקרי הוא קבלת מלכותו ואהבתו וכו' דברים שנשים מחוייבות בהן, והרי אמרו בגמ' (ברכות כ, ב) דפטורות אף ד''אית בה מלכות שמים'', ואילו מיד אחר זה אמרו שהטעם שחייבת בתפלה אף דהוי מ''ע שהז''ג דתפלה רחמי מימהו, ויש להבין מהי החילוק בין תפלה לק''ש, הלא בשניהם יש טעם לפטור וטעם לחיוב.

אלא הביאור בזה הוא פשוט, שאף שנשים מחוייבות באהבת ה' אין היא מחוייבת לבטא ענין זה בק''ש ותפילין דהוי מ''ע שהזמ''ג, דק''ש ותפילין היא הוספה על מצות יחוד שאשה מחוייבת בה, אבל אינה חייבת במצוה הפרטי

לבטא קבלת מ"ש באמרית ק"ש והנחת תפילין.

אבל תפלה עיקרה הוא ענין רחמי ולא רק ביטי איזה מצוה אחרת שיש לה, ולכן היא מחוייבת בזה.

ועד"ז הן מחוייבות בזכירת יצי"מ אבל אין היא מחוייבת לבטא ענין זה בדיבור ובמעשה הנחת תפילין, שמספיק מה שהיא מקיים המצוה ביסודה.

ודוקא בחנוכה וכיו"ב שכל עיקר התקנה היא מצד הנס ולא לבטאות איזה חיוב אחר שכבר היא מחוייבת בזה. ומש"ה גם אם הי' זכרון יצי"מ הדבר היחידי של תפילין לא היו מחוייבות בזה כיון שכבר היא מצווה בדבר העיקרי.

סימן ל''ט

הנחת תפילין של קטן

שם: קטן שיודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות

בספר פאר המלך הבאתי קושית הכפות תמרים (שהוא באמת קושיית התוס' בערכין) למה נקט לשון זה ולא כבכ"מ "חייב בתפילין" –

ומצאתי בס' נפש חי' להג"ר ראובן מרגלית (סי' ל"ז ב"ג) שכתב כעין דברינו שמספיק כאן חינוך רק לקנות התפילין משום שהקטן אין לו דעת לשמור התפילין, ולכן מספיק שילקח לו תפילין. אבל אינו מבאר שם היסוד לזה. ובמ"ש בע"ה בפאר המלך דבריו מבוססים גם בלשונות הרמב"ם בכ"מ עיי"ש.

סימן מ'

קדושת תפילין

פ"ד הכ"ה

קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא.

א

יסוד הגריד"ס בהחילוק בין תש"י לתש"ר

ראיתי בס' רץ כצבי שהביא מהגרי"ד סולוביציק שביאר שהחילוק בין תש"י לתש"ר הוא שתש"ר עיקר ענינה הוא מצד קדושת התפילין, וביאר בזה מה שתיקנו ב' ברכות לתפילין וכתב שברכת להניח היא ברכת מצוה כפשוטה על מעשה ההנחה, אולם ברכת על מצות תפילין שייכת לקדושת התפילין. ובעיקר היסוד כיוונתי בספרי פאר המלך.

אמנם כ"ק אדמו"ר שלל סברא זו בלקוטי שיחות (חכ"ט ע' 65) וביאר שם שקדושת תפילין אינה החפצא של התפילין וגם לא מהות המצוה, ועיי"ש בהערה 43. ובהערה 44 כתב: "ומה שהרמב"ם מסיים "שמצותן כך היא" ה"ז לכל היותר בגדר מצוה מן המובחר (כמ"ש בפמ"ג (א"א) או"ח סי' לז סק"ב), וכדמוכח גם בלשונו "לפיכך צריך אדם **להשתדל** כו'. וראה תו"ש

מילואים לכרך יב סל"ט ובהנסמן שם. ואכ"מ."

ב

הוכחה דלא כהגרי"ד

ונראה להוכיח דלא כהגרי"ד ממה שהרמב"ם בעצמו (למעלה ה"ה) פסק שאף שנתקנו ב' ברכות זהו רק כשהפסיק ביניהם, אבל כשלא הפסיק מברך ברכה אחת, ואם כדברי הגרי"ד שהשל ראש הוא מצד קדושת התפילין איך פוטרין בברכת להניח.

ובעיקר הטעם שנשתנה נוסח הברכה כבר הבאנו בס' פאר המלך על יסוד דברי הרגוצובי שיש חילוק בין הש"י לש"ר שהש"י עיקר המצוה היא מעשה ההנחה ובתש"ר עיקר המצוה היא שיהא עליו, אבל גם לדרכו יש ב' הענינים בב' המצות אלא שעיקר הגדר של של יד הוא מעשה ההנחה ובתש"ר עיקר המצוה היא שיהא מונח על ראשו.

הלכות מזוזה

סימן מ''א

עשה מספר תורה מזוזה אם כשרה בדיעבד

פ''ה ה''א: ס''ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה

א

ספק אי כשרה בדיעבד

בעיקר דין זה יש להסתפק אם עשה כן שעשה מס"ת או תפילין מזוזה אם המזוזה כשרה בדיעבד.

ואולי יש לדייק דבדיעבד כשרה, מאחר שהביא הלשון שהס"ת ותפילין שבלו וכו' ולא להיפך "מזוזה שנעשה מס"ת ותפילין שבלו פסולה".

ועוד, שמצד הסברא אין לפסול משום האיסור של אין מורידין, גם אם נימא דהוי דאורייתא.

וראי' לזה מקושיית התוס' ביומא (יב, ב) ד"ה כהן, בכה"ג שאירע בו פסול ומינו אחר תחתיו דשני אינו חוזר לעבודתו שאינו ראוי לא לכה"ג ולא לכהן הדיוט, כ"ג משום איבה וכהן הדיוט משום מעלין בקודש ולא מורידין, וכתבו התוס' שמשמע שמדאורייתא יש עליו דין כה"ג, והקשו: "א"כ למאי איצטריך לפרש טעמא דכהן הדיוט משום מעלין בקודש תיפ"ל כו' דכה"ג שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה משום מחוסר בגדים",

מעתה יש להוכיח שמצד אין מורידין אין כאן פסול, דאי מינא דפסול מצד הדין

דאין מורידין מאי אולמא האי טעמא מהאי טעמא, אלא בע"כ שמטעם אין מורידין יש רק איסור אבל לא פסול.

מיהו יש לחלק, דרק כשיש לדון בחפצא של קדושה אי יש עליו חלות קדושה יש לומר שמאחר שהוריד מקדושה חמורה לא נתפס הקדושה בהמזוזה, אבל כאן שגם כשהורידו מקדושת הכה"ג לכהן הדיוט אין מסתבר שכבר אין לו קדושת כהונה כלל, כ"א שאין ראוי להשתמש בו, כי אין הקדושה תלוי במעשה אדם.

ועוד, דכבר חקר כ"ק אדמו"ר אם יש בקדושת כה"ג גם קדושת כהן הדיוט, א"כ אין זה דומה לקדושת מזוזה לעומת קדושת ס"ת, ומסתבר שאם באמת נתבטל קדושת כה"ג דמ"מ נשאר קדושת כהן הדיוט שהרי גם כשהוא כה"ג יש לו קדושת כהן הדיוט.

ועוד, שיתכן שהתוס' ס"ל דאיסור של הורדה הוא רק מדרבנן כדס"ל הרבה פוסקים, א"כ שפיר הוקשה לו דהו"ל להיבא הפסול של לבישת בגדי כהן הדיוט.

ב

דיוק מדברי הרמב"ם דפסול גם בדיעבד

אמנם יש לדייק קצת מדברי הרמב"ם כאן להיפך שיש פסול בהמזוזה, מדוע הכניס דין זה בהל' מזוזה ולא כתבה מקודם בהל' תפילין ששם הביא הדין דתש"ר לא יעשנה תש"י מטעם שאין מורידין, והי' יכול להביא בהמשך לזה, "וכן בס"ת ותפילין שבלו וכו'", שמזה יש להוכיח לכאורה דמלבד שזה הורדה לקדושת הס"ת או התפילין, הרי זה גם חסרון בקדושת המזוזה.

אבל אף אם נימא כן עדיין אין הוכחה גמורה שגורם שהמזוזה תהי' פסולה. ונפק"מ שאם עשה כן אי מותר לגונזה, דאי רק שיש חסרון בהמזוזה ולא נפסלה אולי אין רשאי לגונזה, וצ"ע.

ג

ראי' מגמ' דמגילה

אך יש לכאורה גם ראי' שאכן פסולה ואין להשתמש במזוזה זו גם אם אין לו מזוזה אחרת, דהנה במגילה (כו, ב) איתא דמטפחות ספרים שבלו עושין מהן תכריכין למת מצוה וזהו גניזתן, ומזה הוכיח הט"ז (או"ח סי' קנ"ד סק"ז) דהגם דהוי קדושה פחותה וחשיב הורדה מ"מ

עדיפא מזה דלא עביד מידי, ולכאורה זה סתירה להגמ' במנחות שס"ת ותפילין שבלו אין עושין מזה מזוזה. ולפלא שהרבה מהאחרונים השיגו על הט"ז מכ"מ ולא הביאו מהגמ' במנחות בס"ת שבלה, רק מצאתי שהקשה עליו כן באגרות משה (יו"ד ח"ד סי' מ"ב),

ובע"כ צריכים לחלק דשם הרי זה גניזה שלהן, אבל כאן הרי אינו גונזם, אבל סברא זו תמוה למה לא עדיף לעשות ממנו מזוזה, וכי גניזה היא יותר מכובד להס"ת מלהשתמש בה כמזוזה.

אבל אם נימא דהורדה בקדושה פוסל את המזוזה, מיושב – דאין מרויחים כלום מס"ת שבלה לעשות ממנו מזוזה, דאין המזוזה כשרה ויצטרכו לגונזה.

ועיין באגרות משה שם שחילק בין ס"ת ותפילין דשם יש עצם הקדושה ומוכרח לגונזה, והט"ז מירי בתשמישי קדושה, עיי"ש משמע דגם הוא נוקט שהמזוזה פסולה.

שוב מצאתי בס' שו"ת שארית יהודה (להמהרי"ל אחיו של אדה"ז) סי' ט"ו שהביא שכבר הקשה כן הנוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' קע"ד) וכן בס' ב"ש או"ח סי' ס"ה, והביא שתי' כמ"ש האג"מ לחלק בין קדושה לתשמישי קדושה .

מיהו יש לדחות הראי', דגם אם נימא שלא נפסל המזוזה אבל מ"מ מה שכותבים מזוזה הרי זה הורדה ובזיון לקדושת ס"ת, הרי אין מקום לחייב לעשות פעולת בזיון, ועדיף לגונזו שהוא דרך כבוד, אבל אינו עושה מעשה של בזיון, ויש לפלפל בזה.

וח"א העירני שלכאורה יש כאן חוזר חלילה, דאם נאמר שהמזוזה פסולה, נמצא שבאמת לא הוריד הס"ת מקדושתה, וא"כ לא עשה איסור ואם לא עשה איסור אין מקום לפוסלו וחוזר חלילה.

אכן נראה, דאי משום הא לא אריא, דאין האיסור שפוסלו, כ"א שמבזה את הס"ת ע"י שעושה שינוי בו לעשות מזוזה, ומשום בזיון זה פוסלו, ואף אם לא הועיל מעשיו מ"מ עצם ההשתדלות בזה מספיק לאסור.

ועיין פמ"ג (או"ח סי' מ"ב בא"א סק"א) על הא דפסק המג"א (וכן אדה"ז) במי שיש לו ב' של ראש ואין לו של יד שאין רשאי לשנותו לשל יד משום שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, והק' הפמ"ג דלמה לא נימא עדל"ת האיסור של הורדת קדושה, ותי': "כה"ג דמקיים המצוה בפיסול לא אמרי' הכי",

ונראה שכוונתו שמצד הורדת הקדושה יש פסול בהתפילין ואין לומר עדל"ת. ואף שדבריו צ"ע וביאור, מ"מ משמע מדבריו דס"ל דאכן נעשה פסול, וצ"ע.

והפמ"ג שם הזכיר גם הספק אם היא דאורייתא או דרבנן, ומשמע דס"ל דאם הוי רק מדרבנן אז מותר לשנות אם אין לו תש"י.

ד

לכאורה סתירה בדברי אדה"ז

ובענין זה יש להעיר שלכאורה דברי אדה"ז סותרים א"ע, דבסי' ל"ד בסוגריים כתב אדה"ז דהוא רק מדרבנן, וכבר הבאתי בס' פאר המלך שאמר לי כ"ק אדמו"ר (ביחידות לרגל הבר מצוה שלי בשנת תשכ"א), שאדה"ז מסתפק בזה, ובלקו"ש ח"י הראה מקום לספק זה שהכניס בסוגריים, אבל דבריו נוטים לומר שהוא רק מדרבנן, אבל לכאורה קשה שהרי כאן פסק כהמג"א שאין להוריד גם כשאין לו של יד, ומשמע דהוי דאורייתא. וצ"ע.

ואולי יש לומר דגם אם הוא מדרבנן הטילו פסול על המזוזה או על השל יד, וכדברי הפמ"ג, ואז אין מקום לדחות האיסור דרבנן לעשות של יד מהשל ראש. דאין דוחין איסור דרבנן משום קיום מצוה מה"ת רק אם יש איסור לחוד, אבל כשהאיסור גרם לפסול החפצא תו אין דוחין האיסור. ויש להעיר מהשקו"ט אם יש איסורי חפצא באיסורי דרבנן, שידוע שמדברי אדה"ז בס' תניא קדישא משמע דס"ל דאכן יש להם הכח, ודלא כדברי הנתיבות הידועים שאיסורי דרבנן הוי רק איסור גברא.

וגם יש לדון מהכלל דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ולכמה פוסקים (ראה סמ"ע חו"מ סי' ר"ח ס"ק ג' ומנחת פתים שם) נאמר כלל זה גם באיסורי דרבנן, א"כ מה שמוריד מקדושת ס"ת למזוזה לא נתפס הקדושה, ושוב אי"ז כשר למזוזה.

ה

קושיית הנוב"י

והנה בענין זה הקשה הנוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' קע"ד וכן השאג"א (סי' מ"ח) דלמה לא קאמר הש"ס שאסור להוריד מס"ת לתפילין לדעת הב"י שס"ת חמירא מתפילין.

ואילולי דמסתפינא עלה בדעתי לומר דבר חדש, דאף שתפילין קילא קדושתה מס"ת אבל זה רק בכמות הקדושה,

דבס"ת יש הרבה פרשיות ואילו בתפילן יש רק ד' פרשיות, אבל באיכות הקדושה בעצם הם שוים

דהנה כבר ביארנו בס' פאר המלך על הל' תפילין (פ"א ה"א) שתפילין נקראין פרשיות התורה ש"נכתבין בפני עצמן" כלשון הרמב"ם ריש הל' תפילין, אלא שתפילין הוי רק ד' פרשיות וס"ת כולל כמה פעמים ככה, אלא שכשהס"ת הוא בשלימות יש בו איכות אחרת, אבל כשבלה ואין הס"ת בשלימות, יש רק חילוק יחסי, אין זה ירידה באיכות קדושתה, כיון שהכמות אינו מעלה שכבר בלה ואין הס"ת בשלימות, ולכן מותר לעשות ממנו תפילין, אבל במזוזה אינו כן, אלא שיש מצות לכתוב פרשיות של מזוזה, שאין עליהן הגדר של פרשיות של תורה, וכמו שהבאנו חילוק בשם חידושי הגרי"ז וביססנו את החילוק על יסוד דיוק בלשון הרמב"ם בהל' תפילין ובהל' מזוזה.

ובעיקר דברי הרמב"ם שלכאורה סותר את עצמו דפסק שתפילין אי"צ שירטוט, א"כ למה צריך לטעם דאין מורידין וכמו שפריך בגמ' דמלבד טעם זה א"א לעשות מתפילין מזוזה כיון דמזוזה צריך שירטוט – ראה מה שהארכנו בזה בס' פאר המלך, ואכמ"ל יותר.

סימן מ"ב

פטור בית הכנסת ממזוזה

פ"ו ה"ו: הר הבית הלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהם בית דירה פטורין לפי שהן קודש.

א

קושיית החת"ס סופר

בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רפ"א) הקשה השואל על מ"ש הרמב"ם שהטעם של פטור ביהכ"נ הוא מפני שהוא קודש, הלא בגמ' מבואר הטעם "משום דלא הוי ביתך", ועוד הלא קדושת ביהכ"נ אינה אלא מדרבנן.

ועיי"ש שתי' שמ"מ בביהכ"נ יש שם השראת השכינה.

ועי' בס' בית אהרן להג"ר דובעריש צוקערמאן ז"ל שהאריך בזה.

אבל צ"ע דאם השראת השכינה בביהכ"נ אינה מספקת להטיל עלי' קדושה מה"ת, איך תועיל לפטור ממזוזה.

ב

גדר של קדושת ביצת הכנסת

אמנם לפי מה שביארנו במ"א (ראה קובץ השלוחים ונדפס בס' מעשה ישראל על סוגיות הש"ס ח"א) הפירוש כאן בקודש אי"ז שהוא מקום ששורה בו קדושה, כמו בבית המקדש, כ"א שמזומן לדברים שבקדושה, דהיינו מזה שמשתמשים בבית הכנסת לעניני קדושה יש בה קדושה מצד ענינה ולא מצד עצמותה.

דיש ב' סוגי קדושה: א' שהוא קדוש בעצם, ב' שמיועד לעניני קדושה.

דלפ"ז אין דברי הרמב"ם נוטים מדברי הש"ס, דהטעם הוא מפני שאינו ביתך, והרמב"ם כתב מפני שהוא קודש – דזהו גופא הפירוש ב"ביתך", שאם המקום

נועד לדברים שבקדושה אי"ז ביתך, המיועד לעניני קודש..
דהיינו שאי"ז בית המיועד לך, כ"א בית

סימן מ"ג

בית שבספינה אי חייבת במזוזה

פ"ו ה"ט: סוכת החג בחג ובית שבספינה פטורין מן המזוזה לפי שאינן עשויין לדירת קבע

א

קושיית הגרעק"א

והנה הקשה הגרעק"א (או"ח סי' שס"ו) דבנוגע לדין עירוב פסק הרמ"א (סי' שס"ו ס"ב) דבית שבספינה צריכה עירוב, ומקור הדברים הוא מהתוספתא (שבת פי"א ה"י) כמצויין בביאורי הגר"א, וכן פסק אדה"ז (סי' שס"ו ס"ג), והנה המג"א (או"ח סי' ש"ע ס"ק ב') כתב על מה דאיתא בשו"ע (שם ס"א) הדר בבית שער אכסדרה ומרפסת שבחצר אינו אוסר על בני החצר, שאינם חשובים דירה, וע"ז כתב המג"א וה"ה סוכת החג בחג והביא מגמ' דיומא (י, א) כמקור לדבריו.

והגרעק"א הסביר דברי המג"א דשם איתא "סוכת חג בחג, ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרין", ותני עלה, "ר"י מחייב בעירוב ובמזוזה ובמעשר", אבל לחכמים כמו דסוכת חג בחג פטור ממזוזה ה"נ פטור מעירוב.

ולפ"ז הקשה הגרעק"א דלמה בית שבספינה פטור ממזוזה דמדמינן לה לסוכת חג בחג דג"כ פטור ממזוזה, ומ"מ חייב בעירוב.

ב

ישוב ס' בית יצחק

ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' מ"ט) תירץ דיש לחלק בין עירוב למזוזה, דבמזוזה צריך שידור שם בקביעות, ואם דר דרך עראי אף אם שם בית עלה פטור ממזוזה, וכמו בחנויות שבשווקים, אף דהוי ד' על ד', ושם בית עלה, מ"מ הואיל ולא עביד למידר בקביעות פטור ממזוזה, וה"ה בית שבספינה, אף אם הבית מתוקן כהלכתו, הואיל ולא עביד למידר בקביעות פטור

ממזוזה, משא"כ לענין עירוב אם הבית מתוקן כהלכתו אף אם הדר שם אינו דר אלא לאותו שבת לבד צריך לערב, וה"ה בית שבספינה, ואינו דומה לסוכת החג בחג דשם החסרון בגוף הבית דבעי דירת עראי כדאי' בריש סוכה, מש"ה אינו אוסר, ואין מניחין בו את העירוב, משא"כ היכא שהחסרון אינו בגוף הבית, רק דלא עביד למידר בקביעות, ודאי אוסר.

וראיתי בקובץ "ויהי בישורון מלך" שתמה הכותב על הבית יצחק מלשון הרמב"ם בהל' ברכות (פי"א ה"ב): "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף וכו' ויש מצוה שאינן חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל ובספינה ישב"

הרי שכתב בפירוש, שגם כשישב כל ימיו בספינה נמי פטור אע"פ שידור שם בקביעות, וה"ט משום שאין שם בית עליו וכמו באהל שכתב הרמב"ם, וא"כ אדרבה תקשה ביותר קושית הגרעק"א, מדוע בית שבספינה חייב בעירוב.

ולכאורה הי' אפשר ליישב דבריו בפשטות, שהרמב"ם שם דקדק לכתוב "אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב", ולא כתב "**בית** שבספינה" אלא רק תיבת "ספינה", ונפק"מ גדולה יש ביניהן: דספינה עצמה פשוט שאינה בית כלל, ואילו בית שבספינה בית הוי, רק שאינו בית קבוע. ועיין בצפע"נ שהביא את דברי הירושלמי בסוף מגילה כמקור לדברי הרמב"ם כאן, ואיתא שם: "מזוזה אינה נוהגת במפרשי ימים" ולא נזכר שם בית שבספינה.

אבל זה אינו, דמלבד שקשה לחלק בין בית שבספינה לספינה עצמה דאם הספינה יש לה פתח עם כל הדינים הדורשים מזוזה הרי זה עצמה בית, הנה מלבד זה, הנה הרמב"ם בהל' מזוזה (פ"ו ה"ט) כתב מפורש "סוכת החג בחג ו**בית** שבספינה פטורה מן המזוזה לפי שאינן עשויין לדירת קבע".

ג

ישוב להקושיא

ואולי יש ליישב, דאף שהרמב"ם כלל סוכת החג ובית שבספינה, מ"מ חלוקים הם, דמה שסוכה הוי דירת עראי, הרי זה מכח מחשבת האדם, דגם לדידן דפסקינן דבעי דירת עראי, אין פסול אם יבנה סוכה במחיצות של אבן או ברזל, ומה שהיא דירת עראי ה"ט משום שזהו כוונת

האדם שידור בו רק לזמן החג, ולכן פטור ממזוזה, וכן פטור נמי מעירוב דמחשבתו משווה הסוכה לדירת עראי אף שיש כל גדרי בית עליו.

אבל מה שבית שבספינה נחשב כדירת עראי אי"ז משום מחשבת האדם שאין כוונתו למידר בה בקביעות, כי כאן הוא חושב לדור בקביעות, אלא שמאחר שכשהתורה אמרה "ביתך" כוונת התורה לא הי' על בית כזה, כיו שבדרך כל אין דרים בה בקביעות, וזהו מה שכ' הרמב"ם "לפי שאינן עשויין לדירת קבע".

ולכן, פטור ממזוזה מאותו הטעם שפטור בסוכת החג, כיון שאינם עשויין לדירת קבע, אמנם בנוגע לעירוב, מה שאין הבית כזה אוסר אי"ז מפני שאין עשוי לקביעות, אלא שבפועל אי"ז דירת קבע, כי גרים בסוכה רק בחג, ולכן בית שבספינה שאכן דר בו שפיר אוסר ויש לערב בו, דלגבי דיני עירוב העיקר הוא מה שדר שם ונחשב כרשות אחרת. ודו"ק, ועדיין צ"ע.

סימן מ''ד

מקום קביעת המזוזה

פ''ו הי''ב: והיכן קובעין את המזוזה בתוך חלל הפתח בטפח הסמוך לחוץ בתחלת שליש העליון של גובה השער וכו'

א

מחלוקת הרמב''ם והראב''ד

עי' בהשגת הראב''ד שהביא מירושלמי (סוף מגילה) הגע עצמך שהי' שער גבוה מניחה כנגד כתיפיו ודיו, וכן פסקו הב''ח והש''ך (סי' רפ''ט סק''ד).

ובכס''מ כתב שהרמב''ם לא הביאו מאחר שלא הובא בבבלי משמע דלא ס''ל הכי, וכ''כ התוס' מנחות (לג, ב ד''ה ומאי) שהירושלמי חולק על הש''ס שלנו.

ויש לבאר מחלוקת הרמב''ם והראב''ד (או הבבלי והירושלמי לדעת התוס') בענין זה, בהקדם מה שמביא הרמב''ם בהלכה שלאחר זה ''וכל עת שיכנס ויצא יפגע ביחוד שמו של הקב''ה ויזכור אהבתו וכו', אמרו חכמים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק לו שלא יחטא שהרי יש לו מזכירים רבים וכו'''

והנה בזה שמדמים מזוזה לתפילין וציצית יש מקום לומר שכמו במצות אלו האדם מלובש בהם ונוגע בהם, ולכן הם מזכירים את האדם, אבל מזוזה שאינו מלובש בו הנה רק מה שעובר דרך הפתח שיש בו מזוזה זה מזכירו, וזהו דעת הרמב''ם שדקדק שהמזוזה בפתחו, ולא שנוגע בו או מנשקו כמנהגי ישראל.

ואפשר לומר שלכן מוסיף ''והן הן המלאכים שמצילין אותו מלחטוא וכו''', דיש להבין מדוע הוסיף קטע זה.

ואולי יש לומר שבזה הוא רוצה להסביר, דכמו שמלאך הוא חוץ מן האדם, ואינו יכול לנגוע בו כי הוא דבר רוחני, עד''ז מצות אלו אין הפעולה שלהם מפני שנוגע בהם כ''א מזה שהם

נמצאים במקומם, דתפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו (ולא כתב שמלובש בציצית) ומזוזה בפתחו, דזה עצמו הוא המזכיר.

ועפ"ז יש לבאר הא דהבבלי (והרמב"ם) לא הצריכו לקבוע המזוזה כנגד הכתפיים, דאין קפידא שאינו יכול לנגוע במזוזה בשער גבוה אם יניחנה בשליש העליון, כי העיקר הוא שהמזוזה יוקבע במקום המתאים.

אמנם דעת הירושלמי (והראב"ד) שמזה שהגמ' מצרף מזוזה לתפילין וציצית משמע דשוים, שהפעולה בהם צ"ל באופן שיכול לנגוע בהמזוזה שקרוב אל האדם היוצא ונכנס.

ועיין במרדכי (סי' תתקסא) שכתב שגם לדעת הבבלי צ"ל כנגד כתפיו והוסיף "וכן משמע הלשון כדי שיפגע במצוה מיד", הרי שהבין בסברת הראב"ד שהוא מצד שיפגע במצוה", שמפרש שמעלת המזוזה הוא מצד קירוב האדם למזוזה בכל עת שיוצא ונכנס.

אמנם הרמב"ם יסבור שהמעלה היא שהמזוזה הוא בפתחו וכל עת שיוצא ונכנס דרך פתח או שער זו הוא פוגע בו.

ב

עוד ביאור בשיטת הרמב"ם

ועוד יש לומר בביאור שיטת הרמב"ם, בהקדם מה שכתב הרמב"ם הלכות מזוזה (פ"ה ה"ז): "וקודם שיקבענה במזוזת הפתח מברך תחלה בא"י אמ"ה אקב"ו לקבוע מזוזה, ואינו מברך בשעת כתיבתה שקביעתה זו היא המצוה", והכס"מ מפרש שמיוסד על הגמ' במנחות שכל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה אינו מברך אלא בשעת גמר מצותה, וקשה למה לא הזכיר הלשון שכתב להלן בהל' ברכות וכלשון הגמ' במנחות ולומר שקביעתה היא גמר מצותה משמע דקביעתה היא כל המצוה ולא רק גמר המצוה, ותמוה, דרק במזוזה כתוב בפירוש "וכתבתם" ולא בתפילין וס"ת, ואעפ"כ נראה מדבריו שלא החשיב הכתיבה כלל, אפילו לא כתחילת המצוה.

וראיתי בס' מחנה יוסף על הל' ציצית (סי' ט"ז) שעמד בזה, וביאר שכוונת הרמב"ם היא: דלכאורה הרי בקרא נאמר וכתבתם על מזוזות ביתיך, וא"כ המצוה היא הכתיבה, ומה טעם אינו מברך אלא על קביעת המזוזה שלא נזכר בקרא, וע"ז בא לבאר דאף שהכתיבה היא המצוה, מ"מ הרי בשעת כתיבתה אינו מקיים

המצוה משום שאינו כותב על מזוזת הבית, ואילו היו כותבים המזוזה על מזוזת הבית, בודאי שהברכה היתה על הכתיבה שזו היא עיקר המצוה, אלא הואיל ואין הדבר כן, נמצא שכשהוא קובעה על המזוזה, אז נשלמה מעשה הכתיבה, וזהו שכ' הרמב"ם "שקביעתה זו היא המצוה".

ג

דיון בס' מחנה יוסף

ובעיקר דבריו יש לדון, דעיין בפי' הרי"פ פערלא לסמהמ"צ לרס"ג (ח"ג מילואים ד), דעפ"י מה שכתב שם יש להעיר בחידוש הס' מחנה יוסף. ועוד יש לדון אם אשה כשרה לקבוע מזוזה מכיון שקביעת המזוזה היא כמו כתיבתה, ואשה פסולה לכתוב, וע"ד בעשיית התפילין ע"י גוי שעשייתה ככתיבה כמ"ש הרמב"ם בהל' תפילין, וה"נ נימא כן אם נחדש שהקביעות עצמה היא כתיבה. עי' בשו"ת ארץ צבי (להגאון מקוזליגוב הי"ד – סי' טו).

אמנם נראין חידושו שכשקובעין המזוזה אז נחשב כמי שכותבים על מזוזת הבית, נמצא שמזוזת הבית היא נעשה החפצא של המצוה כמו הקלף של תפילין וס"ת, שכל הקלף של הס"ת גם הגליון הוא חפצא של ס"ת, ועד"ז בתפילין.

דבזה יומתק מה שקורין למצוה זו "מזוזה", אף שקובעין אותה על מזוזת הבית, אבל מה שקוראין מזוזה היא הקלף, אלא שלאחר שנקבע במזוזת הבית, נעשה כל מזוזת הבית חלק מן המצוה.

ואין להקשות, דלפ"ז מזוזת הבית תתקדש בקדושת המזוזה, דזה אינו כמובן, מכיון שאי"צ שיבנו אותה לשמה וכו', אלא שמ"מ חל על המזוזה גדר של תשמישי מצוה, ולא גרע מדפנות הסוכה לכמה דיעות. מיהו יש לעיין אם יש דין של איסור בזיון לאחר שהסירו מן הבית כמו בעצי סוכה לאחר החג.

מעתה מובן מה שהרמב"ם הולך בעקבות הבבלי דאין צריך שיהא נגד הכתפיים, דמאי חסרון יש אם יהי' בשליש העליון של שער גבוה, הרי כל מזוזת הבית הוא בכלל המצוה, ויפגע במצוה מיד גם אם קבעו המזוזה למעלה הרבה מן קומת האדם.

הלכות ספר תורה

סימן מ"ה

דיוק כפל הלשון "כל איש ואיש"

פ"ז ה"א: מ"ע על כל איש ואיש ישראל לכתוב ס"ת לעצמו

א

צ"ע מה ששינה מלשונו במנין המצות

דייק "על כל איש ואיש" להוציא מהקס"ד שהמצוה היא לכתוב רק ס"ת א' לכלל ישראל דיש כזה משמעות בפסוק – עיין מ"ש הגרי"פ פערלא בפי' לספהמ"צ לרס"ג (ח"ג ע' רי"ג).

ובכלי חמדה (פ' וילך על הכתוב אות ד') דייק מלשון כפול זה שהחיוב הוא על כאו"א, וגם שאין לכתוב בשותפות, ועי' בלקוטי שיחות חל"ד פ' וילך.

והנה במנין המצות שבריש ספר היד כתב "לכתוב כל איש ס"ת לעצמו", שלא כפל "איש ואיש" כמו שכתב כאן.

ואעתיק מה שכתבנו בזה בס' "מנין מצות המלך" (מצוהי"ז)

דבפשטות י"ל לפי הכלל שכתבנו כ"פ שעיקר כוונתו במנין המצוות אינה להביא הדינים של המצוה כ"א לבסס שמצוה זו היא יסודה במצות התורה, ולכן שפיר נמנית במנין התרי"ג מצוות, ולזה מספיק לכתוב "איש" פ"א. ועד"ז בהכותרת להל' ס"ת שכתב "איש" פ"א, דסומך על מה שיכתוב מיד לאח"ז בגוף ההלכות.

וראיתי במאמר ד"ה להבין ענין כתיבת ס"ת (תש"ל, נדפס ב"ספר המאמרים מלוקט" ח"א ע' פט הערה 2) שהעיר

כ"ק אדמו"ר בזה שהטור ושו"ע כתבו "כל איש" רק פ"א וסיים "ואכ"מ", ולכאורה עדיפא מיני' הי' לו להקשות שהרמב"ם עצמו במנין המצות שלו כתב "כל איש" רק פ"א, אלא נראה שעל הרמב"ם במנין המצות אין מקום להקושיא כנ"ל.

ובאמת לא הי' צורך לכתוב גם תיבות "כל איש", כמו שאינו כותב "לעשות כל איש ציצית" או "לקשור כל איש תפילין" וכיו"ב, דמה שדקדק לכתוב "כל איש", אולי יש לומר שהוא אותו הטעם שכתב הכל"ח בטעם הכפל ד"כל איש ואיש", שבא לשלול הוי אמינא שזה חיוב שכל ציבור צריך לקנות ס"ת, וכמבואר ברמב"ם הל' תפלה (פי"א ה"א): "וכופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ס"ת נביאים וכתובים", ומקור הדברים הוא מתוספתא פרק בתרא דב"מ כמו שהראו נו"כ, וקס"ד דאין חיוב על היחיד, ויש להוסיף מהמבואר בהקדמת הרמב"ם (ומקורו הוא מדברים רבה פ"ט, ט) שמשרע"ה נתן ס"ת לכל שבט ושבט חוץ מספר שהניח בעזרה, הרי יש קס"ד שעיקר המצוה היא שיהי' לכל שבט ס"ת, לזה קמ"ל בכתבו "כל איש", שהחיוב הוא על כל איש.

ב

צ"ע בדברי הכלי חמדה

ומה שכתב הכלי חמדה דלכן כפל לכתוב "איש ואיש למעט שהיא חובת הציבור איני מבין לשם מה צריכים לכפול להשמיענו שהחיוב הוא לא על הציבור כ"א על כל יחיד, גם מהלשון "כל איש" משמע כן. כן מש"כ שבא לשלול ס"ת של שותפות, לכאורה נשמע מכתיבת "כל איש" מבלי הכפל.

ואולי נתכוין בעל "כלי חמדה" לומר שאין כוונת הרמב"ם בכפל של "איש ואיש" רק לחדש שיש חיוב על כל יחיד, כי זה נשמע גם בכתבו "כל איש" בלי לכפול, אלא כוונתו למעט ולשלול שיש בכלל חובת הציבור מה"ת, שהי' קס"ד שיש חיוב על היחיד וגם על הציבור, לזה קמ"ל שאין חיוב מה"ת על הציבור כלל, ומה דמבואר בהל' תפלה וכן מה שמשרע"ה נתן ס"ת לכל שבט, אי"ז החיוב מה"ת רק מדרבנן, וכל המצוה של כתיבת ס"ת היא על היחיד דוקא, או שמה שנתן משה ס"ת לכל שבט הי' ציווי רק לשעה ההיא בכדי שהיחיד יהי' לו ס"ת להעתיק ממנו ולהגי' ממנו ספרי היחיד, אבל אין בזה ציווי לדורות, והמצוה לדורות מוטל רק על היחיד. אבל

לענ"ד גם דיוק זה יכולין ללמוד מהדיוק ד"כל איש" גם אם נכתב פ"א, ועדיין צ"ע.

אבל לענ"ד איך שיהי' הביאור בכפל הלשון של הרמב"ם בספר היד, הנה ב"מנין המצות" אינו נראה שבא לשלול ציבור או שותפות כמ"ש הכלי חמדה לבאר הכפל בספר היד – דכאן אי"ז המקום להשמיענו פרטי המצוה, אלא נראה שהדיוק ב"כל איש" מובן בפשטות, דבא לחלק בין מצוה זו לזו שלאחריו דהיינו כתיבת ס"ת של מלך, דמתחילה כותב החיוב של כל איש הדיוט, ובנוסף לזה יש חיוב למלך לכתוב ספר שני.

ג

שיטת הרמב"ם שנשים אינן מחויבות בכתיבת ס"ת

ואיך שיהי' הביאור במה שלא כפל תיבת "איש", זה ברור שלדעת הרמב"ם כאן אין אשה מחוייבת במצות כתיבת ס"ת, וכתב כן הרמב"ם מפורש לאחר תשלום מנין מ"ע חשיב מ"ע שאין הנשים חייבות בה הביא "וזאת הי"ח אינה חובה לנשים" (בספר המצות מנה מצות כתיבת ס"ת כמצוה י"ח וכתיבת ס"ת של מלך י"ז היפך מהסדר כאן ראה במצוה הבאה מה שיתבאר בזה בע"ה).

ולכאורה יש להבין מה שדייק כאן לכתוב "איש" להוציא נשים, כיון שאין כוונתו כאן במנין המצות לכתוב פרטי דיני מצות כתיבת ס"ת , וכמו שלא כתב במצות פו"ר (מצוה רי"ב) ובמצות מילה (מצוה רי"ח) ובמצות פדיון הבן (מצוה פ) שהמצוה היא רק לאיש, למה הוצרך לדייק דוקא במצוה זו. ועוד במצוה יח, במצות כתיבת תורה של מלך כתב: "לכתוב המלך ספר תורה לעצמו יתר על האחד של כל אדם", דלמה שינה לשונו לכתוב "אדם" ולא כתב של "כל איש", והטעם הוא פשוט שאין כאן המקום להביא כל דיני כתיבת ס"ת, א"כ למה דייק לכתוב כן דוקא כאן במצוה יז, ואם לדייק כנ"ל שאי"ז מצות המלך, הו"ל לכתוב "כל אחד" או "כל אדם", למה דייק לכתוב כאן "איש" להוציא נשים.

ונראה לבאר לפי מה שהאריך השאג"א (סי' ל"ה) להקשות בזה דמנין לו זאת דנשים פטורות, ועוד הקשה מהא דקידושין (לד, א) ועירובין (כז, א) אהא דתנן כל מ"ע שלא הז"ג נשים חייבות, דאין למידין מן הכללות, דהא ת"ת ופו"ר ופדיון הבן דלאו מ"ע שהז"ג היא נשים

פטורות, ומדלא חשיב נמי למצות כתיבת ס"ת דמ"ע שלא הזמן גרמא היא ונשים פטורות ש"מ דנשים חייבות בה.

ואולי יש לתרץ קושיתו מקידושין לפי מה שביאר המנ"ח (מצות תרי"ג אות ט') היסוד למה שנשים פטורות ממצוה זו, שזה ברור שנשים אין להם לכתות ס"ת מהיקישא דתפילין, וכיון שהן פסולות לכתיבה איך הן חייבות לכתוב, הא המצוה היא הכתיבה והן פסולות לכתיבה.

שעפ"ז י"ל שהטעם שלא מנה הגמ' בקידושין בתוך מ"ע שאין הז"ג שנשים פטורות גם מצוה זו, דשאני הפטור כאן במצות כתיבת ס"ת דאי"ז פטור מגזיה"כ כמו שאר הפטורים, דאי לאו שפטרתה התורה שפיר הי' אפשר היא לקיים מצות ת"ת, פו"ר ופדיון הבן, רק שהתורה פטרה אותה ממצות אלו, אבל במצות כתיבת ס"ת הא דמופקעת היא מהמצוה ה"ט שאינה יכולה לקיים מצוה זו. ואף שמצד אחד מה שאשה מופקעת כאן היא יותר חזקה ממה שהיא מופקעת ממצו פדיון הבן, אבל מאידך י"ל שהפטור היא רק פטור חיצונית שא"א לה לכתוב הס"ת, ויש לפלפל בזה.

מעתה יש ליישב מה שדייק לכתוב כאן "איש" להוציא נשים, דאי"ז רק להשמיענו דין, אלא שבזה הוא מוסיף הסבר בגדרה של מצוה זו, שאכן היא לכתוב ס"ת, ולא רק שיהי' לו ס"ת, וכמו שכתבו האחרונים (הובאו בהערות לספר שאגת ארי' בהוצאה חדשה) דאם המצוה רק שיהיו לו ס"ת אין נפק"מ בין אנשים לנשים.

לכן דקדק הרמב"ם לכתוב: "לכתוב כל איש ס"ת לעצמו", שבזה שכתוב איש להוציא נשים, בזה הוא מדגיש שמה שכותב "לכתוב" הוא בדוקא, שזהו גדרה של מצוה זו. ולכן לא כתב לשון זה ד"איש" במצות כתיבת ס"ת למלך כשהביא החיוב של כתיבת ס"ת של כל אחד, וכתב "אדם" במקום "איש" כי שם אין צורך להגדיר המצוה, א"כ אין נוגע שזה איש.

אלא שזה גופא צריך להבין, למה הרמב"ם להגדיר מצוה זו במנין המצות, דלכאורה, עיקר ענין מנין המצות הוא לבסס שאכן מצוה זו נכנסת במנין תרי"ג, ומה שצריך להגדיר איזה מצוה, זה רק כשההגדרה מסייעת לביסוס הדבר שאכן היא מצוה.

ונלענ"ד שכאן נוגע לדעת שהמצוה היא הכתיבה בעצמה ולא הנפעל שיהי' ס"ת, דאם המצוה היא רק שיהי', יש קס"ד שלא למנותו כמצוה מכיון שעיקר החיוב כאן הוא רק הכשר למצות ת"ת, אבל אין בכתיבת הס"ת שום מעלה ומצוה לעצמה, לכן דקדק שהמצוה היא לכתוב ס"ת, ולא שיהי', ולכן החיוב הוא על "כל איש", איש דייקא, דהכתיבה היא דבר עיקרי, ואי"ז רק הכשר מצוה למצות ת"ת, ואף שי"ל שהמצוה היא לא הכתיבה כ"א שיהי', אבל אי"ז הכשר למצות ת"ת, כ"א שרצון התורה שיהיק לאדם ס"ת, כמו בפו"ר שהמצוה היא שיהי' לו בן ובת ואי"ז הכשר למצוה אחרת, אבל מ"מ בכתבו שהמצוה היא הכתיבה עצמה בזה מושללת לגמרי קס"ד כזה שכתיבת ס"ת היא הכשר למצוה אחרת.

ד

דיוק הלשון "לעצמו"

ומה שכותב "לעצמו" הוא חלק בהמצוה, שאין מספיק לכתוב ספר תורה שיהי' ס"ת נוסף נמצא בעולם, כי עיקר המצוה היא שיהא לו ס"ת, דלמרות מה שביארנו שהוא מדגיש שהמצוה היא עצם הכתיבה ולכן נשים פטורות, וגם אין מספיק לירש ס"ת דצריך לעשות פעולה בכדי לרכוש הס"ת, לו יהא גם הגהת הס"ת, והי' ס"ד שמקיים המצוה בכתיבה גרידא, אף אם לא יהא שייך אליו, כמו סופר שכותב לאחרים, לזה קמ"ל חידוש נוסף שגדרה של מצוה זו שיכתוב ס"ת באופן שיהא לעצמו וכמו שהאריכו בזה באחרונים.

אלא שעדיין יש להסתפק אם נאבד הס"ת או שהקדישו לביהכ"נ וכו' אם קיים המצוה, וידוע מחלוקת האחרונים בזה ראה פתחי תשובה (יו"ד סי' ע"ר) שהביא מהתורת חיים לסנהדרין שכתב שאינו מקיים דצריך שיהי' בבעלותו, אבל כמה מהאחרונים חולקים עליו וס"ל דשפיר קיים המצוה.

דלכאורה תלוי בהנ"ל אם עיקר המצוה היא הכתיבה או שיהי' לו ס"ת, דאם עיקר המצוה היא הכתיבה שפיר קיים המצוה אף אם אין לו הס"ת עכשיו, אבל אם המצוה היא שיהי' לו ס"ת לכאורה ה"ז ביטול המצוה.

אמנם אין הכרח לומר דתלוי בהנ"ל אי המצוה היא הכתיבה או שיהי' לו ס"ת, דגם אם המצוה היא הכתיבה, אבל מ"מ אולי שהכתיבה צ"ל לעצמו, דהיינו שישאר לעצמו בכדי שיוכל ללמוד בו

וכמ"ש "כתבו לכם" דהמצוה היא אכן הכתיבה אבל בתנאי שיהא שלכם, דהיינו שישאר ברשותו, ואף דתרי מצות נינהו, מצות כתיבת ס"ת ומצות ת"ת, מ"מ י"ל דמצות כתיבת מותנה בזה שיוכל לקיים מצות ת"ת בהס"ת, או י"ל שהקפדת התורה היא שיכתוב הס"ת לעצמו, אבל כשנשאר ברשותו רגע א' סגי. וכמו שנטילת לולב צ"ל שלו, שעצם המצוה היא לקיחת ד' מינים, אבל יש תנאי שיהא שלו, ה"נ עיקר המצוה היא כתיבת ס"ת, אבל יש תנאי שצריך שיהו שלו.

אמנם אם נימא לאידך גיסא, שעיקר המצוה היא שיהי' לו ס"ת, לכאורה לא יתכן לומר שמיד לאחר שכתבו והוא ברשותו שיכול ללמוד בו פ"א, שזה מספיק לקיים המצוה, דה"ז כמו מצות פו"ר דהמצוה היא שיהי' לו בן ובת, אבל אם מתו לא קיים המצוה כמבואר ביבמות (סב, ב), ולכן מסתבר שאם המצוה היא שיהי' לו ס"ת שמבטל המצוה אם מכרו או נתנו במתנה.

סימן מ''ו

הוכחת הרמב''ם דיש מצוה לכתוב ס''ת

שם: שנא' ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות.

א

ישוב לקושיית השאג''א

הנה ידוע קושיית השאג''א (סי' לד) מזה שכתב הרמב''ם בהלכה י''ד דמותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפ''ע ואין בהן קדושת ס''ת, וא''כ אולי כוונת התורה דמצוה לכתוב ספר משנה תורה גרידא.

ואולי יש לומר בזה לחומר הקושיא, דיש ב' ענינים בס''ת, מצות כתיבה וקדושת ס''ת, וכל השאלה היא מהי כוונת התורה במצות כתיבת השירה, אם הכוונה לשירה עצמה או לכל התורה, הנה כאשר יש לפנינו ב' אפשריות, או שהכוונה לכתוב חומש דברים או כל התורה כולה, מסתבר כאופן הב', דבאופן הא' אף שיקיים המצוה של כתיבת ס''ת, אבל לא יהא בה שלימות התורה ויחסר בקדושתה, ומסתבר שהציווי לכתוב ס''ת קשורה עם קדושתה.

בסגנון אחר: זה שיכולין לכתוב חומש בפ''ע היינו משום שכבר נחשב לחלק חשוב של הס''ת, א''כ כשיש ציווי לכתוב ס''ת מסתבר שהכוונה לא לחלק של ס''ת שקדושתה הוא משום שהוא חלק מדבר גדול, כ''א מהספר השלם.

ב

אי היו מחוייבין בתפילין במדבר

ולהעיר משהקו''ט אם הניחו תפילין במדבר כשעדיין לא הי' להם כל הד' פרשיות, דלחד סברא לא נתחייבו עד שהיו להם כל הד' פרשיות.

ויש לומר בהסברת מחלקותם: שיש לחקור בגדר של מצות תפילין שהוא

חפצא של קדושה, אי המצוה קשורה בקדושתה, דלפ"ז אם יחסר בקדושת התפילין אז חסר בקיום מצות התפילין, או שחלוק קיום מצות תפילין מקדושתה.

דלפ"ז במדבר שחסר להם ב' פרשיות והי' חסרון בקדושת התפילין לא היו יכולין לקיים מצות הנחת תפילין, דב' הענינים לדעה זו קשורים בהדדי, ומאחר שיש חסרון בפרשיות התפילין חסר גם בקיום המצוה.

ואילו הדעות דס"ל דאכן הניחו עם ב' פרשיות ס"ל דמצות הנחת תפילין אינה קשורה עם קדושתה, עי' לקוטי שיחות (חכ"ט ע' 65.) ולכן מאחר שיש שם תפילין על הב' פרשיות לא הי' מניעה מלהניחם לקיים מצות הנחת תפילין.

ג

דמיון למצות כתיבת ס"ת

וה"נ בס"ת, אם נימא שמצותה קשורה בקדושתה שפיר יש להבין מה שאף שיש תורת ס"ת על כל חומש, מ"מ חסר בשלימותה ובקדושתה, וא"א לקיים מצות ס"ת בחומש בפ"ע.

ולפי דברינו, מה שכתב הרמב"ם שחומש בפ"ע אין לה קדושת ס"ת אי"ז מפני שחסר בקיום המצוה של כתיבת ס"ת, אלא אדרבה הדברים הם להיפך, דמשום שחסר בשלימות התורה וקדושתה, לכן מסתבר שאין הציווי על חומש בפ"ע.

ועוד יש לחדש, דבאמת שפיר מקיים מצות כתיבת ס"ת בחומש א', אלא שחסר בקדושתה, ולכן כותבין ס"ת שלם בכדי שתהי' לנו מעלת הס"ת שלא יחסר בה אפי' אות אחת, ועיין בפיסקא הבאה.

סימן מ"ז

אי מותר לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד

פ"ז הט"ו-ט"ז: מותר לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד

א

קושיית המפרשים: איך מותר להוריד קדושת ס"ת

והנה בהלכה טז כתב: "כרך זה שיש בו ספר תורה נביאים וכתובים אין קדושתו כקדושת ספר תורה, אלא כחומש מן החומשין, דין היתר כדין החסר".

והקשו המפרשים (הגהות בני בנימין על הרמב"ם בשם השואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' י' – לא מצאתי' שם, ולע"ע לא מצאתי מקומה), הלא אין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. ותירצו דכיון שבידו לחתוך בכל עת הנ"ך מהתורה, אין בזה משום הורדה גם עכשיו שהם מדובקין יחד.

והנה הגאון ר' דובעריש צוקרמן ז"ל (אב"ד בופולו יע"א, בקובץ "שמועה טובה" חוברת ב' שיצא לאור בבופולו בשנת תשד"מ) השיג על תירוץ זה מיומא (יב, ב) דמבואר דגם בכה"ג נחשב כהורדה, ונראה דכוונתו להקשות מהא דמבואר שם דסגן ששימש אסור לו לשמש ככהן הדיוט משום דאין מורידין – והא כאן הלא אפשר להחזירו שיסירו אותו ממשרת כהן הדיוט ולבטל עי"ז ההורדה, ולמרות זה נחשב כהורדה.

ב

ישוב לקושיית המפרשים

והנראה לומר בזה לפי מה שהביא הגרדב"צ (בקובץ הנ"ל) מחלוקת הראשונים אי יש לחומשין קדושת ס"ת אלא שאין קורין בהן מפני כבוד הציבור, דהטור (יו"ד סי' רפ"ג) כתב: "מותר לכתוב כל התורה חומש חומש בפ"ע ואין בהן קדושת ס"ת השלם", וכתב ע"ז הב"י, דכ"כ הרמב"ם, אבל הרשב"א כתב שאם עשויין כגולל וכיתקונן הרי הן כס"ת לכל דבריהם אלא שאין קורין בהן

בציבור מפני כבוד הציבור בלבד. והובאו ב' דעות אלו ביו"ד (סי' רפ"ג).

ובקובץ הנ"ל הביא שמקור פלוגתתם הוא במס' סופרים, דהרמב"ם הלך לפי מה שמשמע משם דשפיר קיל קדושתן, ואילו בירושלמי, וכן מגמ' שלנו דנתן הטעם מפני כבוד הציבור, משמע כהרשב"א.

ועפ"ז ישב קושיית הב"ח שם על הרמב"ם דאין קדושתן כקדושת ס"ת: אמאי אמרו בגמ' דאין קורין בהן מפני כבוד הציבור, תיפוק לי' שאין בהן קדושת ס"ת ואין לברך עליהן – דאיה"נ דלשיטת ש"ס דילן והירושלמי כן הוא שהטעם הוא רק מפני כבוד הציבור, אבל הרמב"ם והטור סמכו את עצמן על המבואר במס' סופרים.

אולם לפענ"ד קשה לקבל שהרמב"ם ידחה מה שמבואר בתרי תלמודין בשביל מה דאיתא במס' סופרים.

ג

ביאור שיטת הרמב"ם: מה שאין קורין מחליש קדושת הס"ת

ואולי הי' אפשר לומר בדעת הרמב"ם דמפרש דזה גופא מה דא"א לקרות בחומש לו יהא מצד כבוד הציבור (או אפשר גם מסיבה אחרת), מ"מ זה גופא מחליש את קדושת ס"ת, דס"ת שאינו עשוי לקרות בו אי"ז ס"ת שלמה, וכלשון הטור "אין בהן קדושת ס"ת השלם".

וביאור הדברים: הנה במצות כתיבת ס"ת מפורש בתורה "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת שימה בפיהם וגו'", שמטרת כתיבת ס"ת היא בשביל הקריאה ולימוד בהו. ועיין בלבוש יו"ד סי' ע"ר: "אע"ג דודאי כתיבת ס"ת היא המצוה המפורש בתורה בפירוש וחייבים לכותבה לקרות בה ברבים" (ועי' בלקו"ש חכ"ג ע' 18 ובהערה 21).

נמצא שמעצם גדר הס"ת הוא מה שמשתמשין בו לצורך קריאה ולימוד, ומכיון שכן י"ל שאף בחומש יכול לקרוא ביחיד, מ"מ מכיון שברבים א"א לקרות בו, מצד כבוד הציבור, הרי זה מפקיע חלק בקדושתה, שעכ"פ אין הספר בשלימות, שמטרת הספר לקרות בו הוא חלק בלתי נפרד בעצם קדושת הספר.

ובאמת נראה שזה כוונת הכס"מ כאן שעל דברי הרמב"ם "שאין בו קדושת ס"ת" הוסיף: "הוא מדאמרינן דאין קורין בו בציבור", הרי שנקט שהטעם שאין בהן קדושת ס"ת הוא משום הדין דאין קורין בו.

ואם כנים דברינו יש לומר דה"ט שאין שייך כאן מורידין הוא כמו שתירץ השואל ומשיב דבידו לחתוך, ומה שקשה מיומא שסגן ששימש אסור לו לשמש ככהן הדיון אף שבידו להחזירו – הנה לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דכאן הלא ההורדה אי"ז ענין של "בכח" אלא שבפועל ה"ה משמש ככהן הדיוט, וההורדה הוי בעצם מעשיו עכשיו, ומאי אהני מה שאפשר להעלות ולהחזירו למשרה של סגן, מאחר שעכשיו הורד לדרגא נמוכה מכמו שהי' מקודם.

אבל בענינו, הלא ההורדה היא רק במה שא"א לקרות בתורה, אבל בשעה שאמרינן שאסור לקרות בתורה, יש לבטל המניעה ע"י שיחתכו את ספרי נביאים וכתובים מספר תורה – נמצא שמעולם לא היתה הורדה בפועל, בשלמא אם היינו מפרשים כפשטות הענין שהרמב"ם ס"ל דיש חסרון עצמי בחומש, נמצא שהי' חסרון בפועל, ולא מהני מה שיכול להחזירו, אבל עכשיו שנתבאר שמה שחסר בקדושה הוא רק בכח שאינו יכול לקרות בו, הוי זה רק חסרון בכח, ושפיר יכול להחזירו ולתקנו.

ד

דיוק בלשון הרמב"ם: "שאינו קדוש כקדושת ס"ת", ולא פסול

ובמה שכתבנו לבאר דברי הרמב"ם תתיישב לן גם דיוק לשונו הזהב, שבכל מקום שכתב פסול בס"ת השתמש בלשון "פסול גמור" או "כחומש שעושין לתינוקות" או "שאין בו קדשות ס"ת כלל", ואילו בחומש מן החומשין כתב רק "שאינו קדוש כקדושת ס"ת"

עוד צ"ע, דבפ"ט כשמנה כל הפסולין בס"ת, לא מנה הדביק תורה נביאים וכתובים ביחד, או חומש מן החומשין, ואין לומר שנכלל במה שכתב ס"ת חסר, דהלא בגמ' גיטין (ס, א) חילק בין מה שחסר בענינו ומה שלא חסר בענינו – הלא דבר הוא!

אולם לפי מה שכתבנו מבואר היטב, שאין זה פסול עצמי כאידך פסולים כיון שהפסול הוא רק מצד מניעה צדדית שבכחה להתבטל ע"י שיחתכנו (או שיגמור לכתוב שאר החומשין).

אמנם, אף שיתכן לבאר דברי הרמב"ם כן ביסוד זה, שעיקר מטרת כתיבת ס"ת היא לקרוא בציבור (וכלשון הלבוש שהבאנו למעלה), מ"מ אכתי קשה קצת להרחיק לכת ולומר שמה שיש מניעה צדדית ככבוד הציבור, שזה מחליש

קדושת הס"ת, הלא אין זה רק כארי' הוא דרביע עלי' לכאורה, מכיון שקריאת התורה היא תקנת משה רבינו ע"ה ולא חיוב מה"ת, קשה לומר שבשביל זה שא"א לו לקרות בתורה ברבים בחומש זה, שזה יחלוש קדושת הספר, דלכאורה מסתבר שמה שהספר מיועד ללמוד בה מה"ת, מספיק מה שילמוד בו גם יחיד.

ה

ביאור אחר ברמב"ם

ואפשר לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר וליישב קושיית הב"ח למה אמרו בגמ' שאין קורין בחומשין משום כבוד הציבור, הלא לפי הרמב"ם אין בו קדושת ס"ת –

לפי מה שביארנו בפיסקא הקודמת, דבעצם יש ב' דינים בס"ת, א' מצות כתיבת ס"ת, ב' החפצא של ס"ת, דלגבי כתיבת ס"ת הלא יתכן שגם חומש א' מספיק לקיים המצוה, כי כל ההוכחה שמצות כתיבה אינו מוגבל להשירה הוא מזה שאין כותבין פרשיות, והקשה השאג"א הלא יכול לקיים המצוה בחומש א',

וכתבנו דאיה"נ מצד מצות כתיבת ס"ת הי' מספיק חומש אחד, אלא מכיון שהחפצא של ס"ת הוא רק בס"ת שלם, ואם אינו שלם חסר בקדושתה, לכן כותבין ס"ת שלם בכדי שיהי' לנו ס"ת שלם, עם כל המעלות שיש ודינים של זהירות שיש בס"ת המבואירם להלן בסוף פ"י, [וצע"ק מלשון הרמב"ם שם ה"י: "דברים שבלוחות הברית הן הן בכל ספר וספר", דמשמע קצת דבכל ספר בפ"ע יש בה המצוה ליחד מקום ולכבדו, ויש לדחות].

דלפי דברינו יש לבאר הא דאין קורין ברבים רק מפני כבוד הציבור, דמצד חובת קריאה הי' מספיק מה שקורין בחומש א', מפני שגם על חומש זה יש חלות של תורה שבכתב, אף שאין בה קדושת הס"ת, וכמו נביאים שנכתבו אף שאין בהם קדושת ס"ת, אלא שאי"ז כבוד הציבור לקרוא בחומש שאין בה אותה הקדושה של ס"ת שלם, לכן אין קורין בו ברבים.

נמצא שמה שבגמ' מבואר שהטעם שאין קוראין בו ברבים מפני כבוד הציבור (וכן פסק הרמב"ם בהל' תפלה (פי"ב הכ"ג)) אי"ז סתירה לטעם הרמב"ם שאין בה קדושת ס"ת, דאמנם הטעם שאי"ז כבוד הציבור הוא משום חסרון הקדושה, דמבלעדי טעם זה, הי' אפשר

לקרוא ברבים גם בחומש, כי אין מצות כתיבת ס"ת וגם היתר קריאתה קשורים בקדושתה, ומיושבת קושיית הב"ח.

וביסוד זה שבאמת לדעת הרמב"ם חל שם ס"ת על כל חומש בפ"ע, רק שחסר בקודשתה, יש ליישב גם קושיית הבני בנימין שבראש דברינו, איך מדביקין נ"ך עם ס"ת שזהו הורדה בקדושה –

דלפי מה שחידשנו יש לומר שה"ט דמותר לדבק תורה עם נביאים וכתובים, וליכא בזה משום הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה, הוא דגם על חומש חל קדושת ס"ת, אלא שאין בו אותו השלימות של קדושת ס"ת, א"כ זה לא נקרא הורדה, מאחר שהחסרון הוא רק בזה שלא נגמר, ומכיון שמה שחסר בשלימות הוא משום שניתוסף גם נביאים וכתובים, אי"ז נקרא הורדה מפני שכל זמן שירצה יכול להשלימו, ואי"ז רק מפני שבידו להעלותו לקדושה הראשונה, אלא דמזה שיכול להחזירו מוכח שגם עכשיו הוא באותו איכות ודרגא של קדושה אלא שחסר בשלימות, היינו בכמות הקדושה, ועכשיו יכול להשלימו אם ירצה.

ויש לומר שאימתי יש איסור בהורדה זה רק כשמשנה אותו לקדושה אחרת לגמרי, כמו מסגן לכהן הדיוט, או משל ראש לשל יד, אבל מס"ת חסר לס"ת גמור הוי רק שינוי בכמות הקדושה.

ובעיקר ענין זה עיין בס' פאר המלך על הרמב"ם (הל' תפילין ע' עה שהארכנו עוד בזה, ועיי"ש).

סימן מ"ח

דיוק בלשון הרמב"ם במנין הפתוחות וסתומות

פ"ח ה"ד: פתוחות וסתומות

יש להעיר שכשמונה הרמב"ם כמה פרשיות סתומות או פתוחות זא"ז הנה אם המנין הוא משתים עד חמש הוא כותב "שתיהן פתוחות" "שלשתן" או "ארבעתן" ו"חמשתן". אך כשמגיע למספר שש ולמעלה אינו כותב "ששן או שבעתן וכו', כ"א "כולן סתומות והן שש" וכיו"ב בשאר המספרים.

ואין לומר שבתורה לא מצינו מספרים המורים על התאחדות יותר מחמש, דגם מספר שבעה ועשרה הם מספרים כללים.

גם יש להעיר שרק בכמה מהם מוסיף תיבת "פרשיות" לאחר שכתב המספר. ועד"ז יש שינוי לשונות בסוף כל חומש. וצ"ע.

סימן מ''ט

שיעור האגודל ב' שעורות

פ''ט ה''ט: רוחה הגודל האמור בכל השיעורין האילו ובשאר שיעורי תורה כולה והוא הבינוני, כבר דקדקנו בשיעורו ומאמוהו רוחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק, והן כאורך שתי שעורות בריוח וכו'

עי' שו"ת משיב דבר (ח"א סי' כ"ד) שצויין בס' המפתח), ועי' מה שכתב בספר שיעורי תורה להגאון ר' חיים נאה (ע' ע"ה) ואילך שהאריך בדבריו ובדברי הרמב"ם כאן.

ולפלא שבס' במפתח (שבהוצאת פרנקל) לא ציינו לספר זה שהוא הספר העיקרי המבטר שיעורי תורה.

סימן נ'

מכירת ספר תורה

פ"י ה"ב: ספר כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול. אסור לאדם למכור ספר תורה אפילו אין לו מה יאכל ואפילו היו לו ספרים רבים ואפילו ישן ליקח בו חדש לעולם אין מוכרין ספר תורה אלא לשני דברים שילמד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו והוא שלא יהי' לו דבר אחר למכור.

א

קשיית הגהות מיימונית

והנה בהגהות מיימונית כתב: "לא ידעתי מנין לו זה דבירושלמי דסוף מס' ביכורים גר' כו' מוכר אדם ס"ת לישא אשה וללמוד תורה וכש"כ מפני חייו", הרי שיש ירושלמי מפורש דמפני חייו מותר למכור.

ועוד כתב שם בהג"מ דגם מהבבלי (מגילה כז, א) משמע כן, דקאמר רשב"ג אפילן אין לו מה יאכל ומכר ס"ת או בתו אינו רואה סימן ברכה לעולם, דמשמע דרק סימן ברכה אינו רואה אבל איסורא ליכא, והביא הוכחה מפסחים (נ, ב) דהעושה מלאכה בע"ש ויו"ט אינו רואה סימן ברכה.

ועיין בכס"מ שתי' שבירושלמי עצמו איפליגו בזה ולכן מצד חומר קדושת ס"ת פסק לחומרא. ומה דקאמר שבנוגע למכירת בתו שאין כאן איסור וה"ה ס"ת, תמה הכס"מ דילמא הא כדאיתא והא כדאיתא.

ב

אינו רואה סימן ברכה הוא גדר של איסור

ולענ"ד נראה שהרמב"ם ס"ל דגם דאמרינן אינו רואה סימן ברכה לעולם משמע איסורא, והרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ח הי"ז) כתב מפורש שיש איסור לעשות מלאכה בע"ש, ובגמ' פסחים שם איתא: "התם כן מן המנחה ולמעלה הוא דאסור", ואפילו להאוקימתא שלא משתמינן לי' אי"ז הוראה שאינו אסור.

והנה מה שכתבנו כאן מפורש הוא בבית יוסף (יו"ד סי' ע"ר), שכתב שמלשון זה דאינו רואה סימן ברכה משמע דיש איסור, וצ"ל איך משמע מלשון זה, דבהשקפה הראשונה משמע להיפך דרק אינו רואה סימן ברכה, דאם יש איסור הו"ל למימר שאסור.

ואפשר דס"ל להרמב"ם והב"י דזה עצמו מה שאינו רואה סימן ברכה נמצא שאין היתר לעשות מלאכה דכל ההיתר הוא דצריך לפרנסתו, אבל אם לא יועיל שוב אין כאן היתר. ומה שיצטרך לאכול עכשיו הרי יכול לחזור על הפתחים כנ"ל.

ג

חילוק בין מכירת ס"ת למכירת בתו

ובזה יש למצוא חילוק בין מכירת ס"ת למכירת בתו, דמכירת בתו הוא ענין של בזיון להמשפחה, ואם יצטרך לחזור על הפתחים גם זה בושה יחשב דנקרא נהמא דכסופא, לכן אם אין לו מה לאכול שפיר מותר למכור בתו, אף שלא ירויח. אבל בנוגע לבזיון של ס"ת שנמכר לא מתירין לו למוכרו לחשוך בזיון עצמו.

ד

חילוקים באינו רואה סימן ברכה לעולם

ויש לעיין בכל המקומות המובא לשון זה דאינו רואה סימן ברכה לעולם, דיש שינויים מהל' תעניות (פ"ה ה"י) בנוגע לתשעה באב, והל' מגילה (פ"ב הי"ד) להל' יו"ט כנ"ל.

ואולי תלוי בחומר הדבר, דבת"ב ופורים כל האיסור תלוי במנהגא דאין יסוד לאסור מלאכה מכיון דאינם יו"ט, אבל מלאכה בע"ש ויו"ט שפיר יש למנוע מצד כבוד השבת, ועד"ז ס"ת דיש איסור בעצם מצד כבוד הס"ת, נמצא שמזה שאינו רואה סימן ברכה הרי זה מבטל ההיתר דכדי חייו, ושוב חוזר לאיסורו הראשון.

ה

קושיית העמק שאלה בסתירת דברי הב"י

וראיתי בהעמק שאלה על השאלתות (שאלתא ה' אות ג') שהקשה סתירת דברי הב"י, דכאן אומר דמהלשון שאינו רואה סימן ברכה משמע דיש איסור, ואילו באו"ח (סי' תקפ"ה) לענין שכר שבת כתב להיפך דממה דקתני אינו רואה סימן ברכה משמע דליכא איסור.

אמנם לענ"ד אין כאן סתירה דתלוי בהענין המדובר, דשם הרי מיירי בענינים של עין הרע וכיו"ב, ומזה שהגמ' שם הביא גם הענין דשכר שבת משמע דאין כאן איסור דרק מיחזי כשכר שבת, ואם לא ירויח כלום אין כאן סיבה לאסור, ואילו בנוגע למלאכה ע"ש דהוי גדר של כבוד השבת, ורק לכדי חייו יש היתר, אבל אם לא ירויח אזדא לה ההיתר, ועד"ז כאן בס"ת שבעצם יש איסור למכור אלא שיש לעקוף האיסור במה שמשתכר כדי חייו, אבל מאחר שאינו רואה סימן ברכה שוב נסתלק ההיתר, וחוזר לאיסורו הראשון וכמו שנתבאר למעלה.

ומה שהקשה הכס"מ דהוי פיקו"נ, ותי' דאיה"נ כשיגיע למצב של פיקו"נ שפיר הותר לו למכור.

ואיני מבין למה לא תי' שכוונת הרמב"ם בפשטות שצריך לחזור על הפתחים אבל אינו מדבר במקום של פיקו"נ.

ומה שהביא בהגהות מיימונית מהתוס' בבא בתרא (ח, ב) דלא קאמר פדיון שבויין דהוי מצוה רבה משום דפשיטא, וראיתי מקשים מדוע לא הביא הרמב"ם דין זה למרות מה דפשיטא, ובהגהות ר"ב פרנקל (יו"ד סי' רנ"ב) דייק מלשון הרמב"ם כאן דחולק על התוס'.

ובענייני איני מבין הקושיא שהרי ממנ"פ אם ליכא פיקו"נ ס"ל להרמב"ם דאכן אין היתר למכור הס"ת, כגון בזמננו כהרבה בתי אסורים ליכא סכנה לחיי האסיר, ואם יש מצב של פיקו"נ כדממשע מגמ' בבא בתרא שם, פשוט שהוי בכלל הדין דפיקו"נ דוחה כל איסורין שבתורה, וכמו שלא הביא פיקו"נ שוב לא איצטריך להביא פדיון שבויים.

סימן נ''א

איסור מכירת ס''ת

והדרן לירושלמי סוף ביכורים

פ''י ה''ב: ואסור לאדם למכור ס''ת אפי' אין לו מה יאכל

א

צ''ע אריכות הדיון במכירת ס''ת במשנה סוף ביכורים

עי' כס"מ ובמראה הפנים על הירושלמי סוף מס' ביכורים.

ואעתיק כאן מה שכתבתי בע"ה בס' ביכורי ישראל (בההדן על הירושלמי מס' ביכורים) בנוגע לדין מכירת ס"ת.

דהנה בסוגיית הירושלמי על משנתינו יש אריכות הדיבור בדין מכירת ס"ת, אשר בהשקפה הראשונה יפלא, לאיזה צורך האריכו בזה כאן, ומה ניתוסף בהבנת המשנה שדנה בדיני ביכורים.

בשלמא אם הי' איזה שקו"ט בגמ' בנוגע לדיני ביכורים, אז הי' ניחא קמצ מה שבדרך אגב מיירי מדין ס"ת הנזכר גם במשנה בדרך אגב, אבל עכשיו הרי בגמ' בהלכה זו לא נתבאר כלל דיני ביכורים, ולא בא שום פירוש על המשנה, וגם לא הובא אף הדמיון ש המשנה מביכורים לס"ת, א"כ אינו מובן האריכות בדיני ס"ת.

ואף שקושיא זו יכולים להקשות לכל הגירסאות ופירושים במשנתינו, מ"מ לגירסת "וס"ת" יש מקום ליישב הקושיא עפ"י מה שנתבאר למעלה, דכל החידוש בזה הוא שגם ס"ת שא"א לבוא לידי אכילה מחמת שאסור למוכרו, מותר לקנות בביכורים, דע"ז באה האריכות בגמ', איך שס"ת אסור למכרו, שזהו

היסוד לחידוש הנ"ל דקונים ס"ת בביכורים.[3]

וכן לפי הפירוש דבע"ח ואשה יכולין לגבות ס"ת, יש מקום לבאר האריכות בירושלמי בדין דאין מוכרין ס"ת – עפ"י מה שמבואר בשו"ת עין יצחק (ח"א אבהע"ז סי' מ"ב אות ה'), שהקשה איך גובין ס"ת, והא לפי דברי ה"תורת חיים" בסנהדרין (כא, ב), דמי שכתב ס"ת ונגנבה או נאבדה דצריך לכתוב ס"ת אחר לקיים מצות כתיבת ס"ת, א"כ מאי אולמא האי עשה דפריעת בע"ח מעשה דכתיבת ס"ת, ועיי"ש מה שתי' "דכיון דבכל בע"ח יש עליו שעבוד הגוף לשלם לחבירו כידוע, ובמקום שעבוד של חבירו לא אמרינן מאי אולמא האי עשה מהאי עשה להיות חב לאחרים".

מעתה י"ל, דזהו שהשמיענו הירושלמי כאן, בהביאו את הדין שאסור למכור ס"ת, דהטעם בזה י"ל לפי דברי התו"ח הנ"ל, דבזה מבטל מצות כתיבת ס"ת. והשתא מובן החידוש במתני', דאעפ"כ יכולין לגבות עפ"י הטעם הנ"ל שכתב ב"עין יצחק".

נמצא דדברי הירושלמי מוסבים להסביר את החידוש במשנתינו, שמכיון שאסור למכור ס"ת שהטעם הוא מפני שמבטל מצות כתיבת ס"ת, א"כ שפיר יש ס"ד שאין להכריחו לקיים מצות פריעת בע"ח על חשבון שיפסיד מצות כתיבת ס"ת.

ומדוייק לפ"ז מה שבמשנה קתני "בע"ח בחובו ואשה בכתובתה" ולא "ופורע חובו", דבאמת אין היתר לפרוע חובותיו בס"ת מצד המצוה גרידא, דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה, אלא ההיתר נובע מזה שהבע"ח גובה, דהיינו שיש "שעבוד של חבירו" כדברי ה"עין יצחק". ואשר משום זה יכול לבטל העשה דמכירת ס"ת.

ומיושב עוד שדברי הירושלמי לכאורה המומגדים הם להמשנה,

---

[3] ואפשר, שעד"ז י"ל לפי' הרמב"ן והריטב"א בחולין (שם), שקמ"ל מתני' דיכולין לקנות ס"ת בביכורים אף שס"ת אינו ממון, דהיסוד לזה שאינו ממון י"ל שהוא מפני שענינו רק ללמוד בו שא"א לעשו בו איזה דבר אחר שהרי אסור למכרו, נמצא שגם לפירושם באיסור למכור ס"ת הוא היסוד לזה שיש קס"ד שאינו יכול לקנות ס"ת בביכורים דא"א לקנות מילי בכספא הוא מצד איסור מכירת ס"ת, ועדיין צ"ע.

דבמשנה תנן דיכולין לפרוע חובותיו, ואילו בירושלמי מבואר דאסור למכור ס"ת חוץ מלישא אשה וכו', ואילו למאי דתנו במשנתינו גם יכולין לפרוע חובו עם ס"ת.

אמנם לפי דברי ה"עין יצחק" ולפי מה שביארנו הדיוק בלשון המשנה ד"בע"ח נוטל בחובו" אתי שפיר – דזה לא נקרא שהוא מוכר או נותן את הס"ת, אלא שהבע"ח נוטל ממנו. ותהי' מזה נפק"מ לדינא דאם אין הבע"ח נוטל הס"ת ממנו אינו רשאי ליתנו בשביל חובותיו.

אכן כל זה הוא לשאר הפירושים, אבל לפי פי' הריבמ"ץ, שכל החידוש ב"כס"ת" הוא שאין הביכורים יוצאים לחולין ע"י מכירה כס"ת, למה האריך הירושלמי כ"כ בענין שמובא רק בדרך אגב במשנה.

ואף שבפשטות י"ל שהריבמ"ץ עצמו נשמר מקושיא זו בהקדימו הדין דאסור למכור ס"ת כ"א לישא אשה, דבזה ר"ל דבמקרים שמותר למכור ס"ת אין הס"ת יוצא לחולין, ומשמע דבזה נשמר מקושיתינו, דלכן הובא בגמ' הדין דאסור למכור כ"א לישא אשה וכו', שזה מועיל להסביר לנו איך שייך שימכור ס"ת בכלל, דע"ז הובא בגמ' הדין שלישא אשה וללמוד תורה מותר למכור ס"ת. אבל כ"ז דוחק גדול הוא לומר שכל האריכות בגמ' היא לבאר דבר שהוא רק פרט טפל בהדין השנוי במשנה שביכורים אין יוצאין לחולין ולא שמותר למכור ס"ת באיזהו מקומות, א"כ קשה להבין האריכות בירושלמי לפי פירוש הריבמ"ץ.

ב

כמה דיוקים בסוגיית הירושלמי

ונראה, דאדרבה, לפי מה שנתבאר למעלה בביאור דברי הריבמ"ץ יש לבאר האריכות בסוגיית הירושלמי כמין חומר, אבל מקודם יש להביא עוד איזה דיוקים בדברי הירושלמי עצמן:

(א) באמצע הדיון אודות הדין דמכירת ס"ת אי מותר למכור כדי חייו, הובא דין של המודר הנאה מבנו ללמוד תורה מותר למלאות לו חבית של צים ולהדליק לו את הנר וכו', שלכאורה כל הקשר בזה להסוגיא הוא, דמקודם מבואר דבכדי חייו מותר למכור ס"ת וה"נ מבואר דכדי חייו מותר למכור ס"ת, וה"נ אף שיתבטל מללמוד בכדי לשמש את אביו (ראה ר"ו נדרים לח, ב) מותר, ואין הדמיון יפה, כי כאן מוכרין

ס"ת הכדי שהמוכר יהא לו כדי חייו, ואילו שם הבן מבטל ת"ת שלו לשמש את אביו, וכ"ש לפירוש רש"י בנדרים שם והפני משה בירושלמי, דהדירו אם לא ילמוד תורה, שאין לזה קשר לדין דמכירת ס"ת כדי חייו לכאורה.

(ב) מדוע הפסיק הגמ' באמצע הענין, שלכאורה עד סיום המסכת מיירי הגמ' בדין מכירת ס"ת, ולמה הפסיק הגמ' באמצע נידון זה לדבר בענין המודר הנאה מבנו.

(ג) בסוף הסוגיא וסיומא דמס' ביכורים מובא הלשון: "כל המקיים ס"ת בתוך ביתו עליו הכתוב אומר הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד", ויש לדייק שבבבלי כתובות (נ, א) מביא דרשא אחרת על אותו הפסוק ד"הון ועושר גו'" – רב הונא ורב חסדא, חד אמר זה הלומד תורה ומלמדה, וח"א זה הכותב ספרים ומשאילן לאחרים". וכמו שכבר העיר בזה הרידב"ז בפי' שם.

ג

ב' דינים בס"ת וב' דינים בביכורים

ובישוב כל זה נראה לומר, דהירושלמי בא ללמדנו שיש ב' הלכות נפרדות בדין ס"ת, ועפ"י מה שתנן במשנתינו ד"ביכורים כס"ת" כגירסת ופירוש הריבמ"ץ, אנו למידין שגם בביכורים ישנם אותן ב' הלכות, ונמצא דאין הירושלמי מדבר כלל בדיני ס"ת כענין שבא בדרך אגב, אלא עיקר דברי הירושלמי הם ביאור להמובא במשנה, ושעפ"ז יובן יותר גדר ביכורים והדינים המסתעפים ממנו.

דהנה בס"ת ישנם ב' דינים: א' מצות כתיבת ס"ת, ב' עצם החפצא דס"ת.

ועי' בלקוטי שיחות (חכ"ג שיחה א' לחגה"ש) בביאור מחלוקת הראשונים אי יכולין לקיים מצות כתיבת ס"ת בקניית ס"ת, דשהאריך בזה שיש ב' גדרים בס"ת, א' מצד עצם החפצא שיש בזה כמה תנאים איך לכתוב וכו', ב' מצות כתיבת ס"ת, והמחלוקת היא אם צריכים לגדרי קדושת ס"ת השלכה לגבי קיום מצות כתיבת ס"ת, דשיטת הרמב"ם והרמ"א ס"ל דמכיון שהמצוה קשורה עם קדושת ס"ת, והקדושה מחייב תנאי המעשה דכתיבת ס"ת, א"כ נעשה מעשה זו לא רק פרט א בעשיית החפצא, דהיינו בקדושת הס"ת, אלא גם חלק בקיום המצוה ד"כתבו לכם".

אבל לדעת רש"י והנמוק"י אין קדושת ס"ת חלק במצות כתיבת ס"ת, והתנאים הם רק לפעול קדושת ס"ת, א"כ אם כבר ישנה להקדושה, מספיק גם קניית ס"ת לקיים המצוה. ועיי"ש באורך בביאור שיטת הרא"ש דהאידנא מקקימים המצוה בספרי תושבע"פ.

הרי שלכו"ע ישנם ב' פרטים: החפצא דס"ת, ומצות כתיבתת ס"ת, וכל הפלוגתא בזה היא עד כמה דיני וגדרי החפצא מוכרחים גם למצות כתיבת ס"ת.

נמצא איפוא שיתכן שיהא דין א' בלי השני, דלדעת הרא"ש הנ"ל מקיימים המצוה ע"י קניית שאר ספרים וכמו שנפסק להלכה ביו"ד (סי' ע"ר ס"ב) ופשוט שאי"ז חפצא דס"ת, ולאידך יש חפצא דס"ת בלי קיום מצות כתיבת ס"ת לכו"ע ע"י ירושה כמבואר בגמ' סנהדרין (כא, ב) דאינו מקיים מצות כתיבת ס"ת בס"ת שהניח לו אביו, אף דישנו לעצם חפצא דס"ת.

ד

חקירה באיסור מכירת ס"ת

והנה יש לחקור בשרש הדין דאין מוכרין ס"ת חוץ מלישא אשה וכו', אם זהו דין במצות כתיבת ס"ת, דע"י המכירה ה"ה מבטל המצוה [ויתכן לפרש הטעם בזה בב' אופנים: א' עפ"י מ"ש בס' תורת חיים בסנהדרין שם דכשמוכר הס"ת ה"ה מבטל מצות כתיבת ס"ת, ב' מטרת הכתיבה היא שתהי' "ולמדה את בנ"י שימה בפיהם גו'"ף וכשמוכרו חסר ב"ולמדה וגו'", ואכ"מ להאריך בהנפק"מ היוצא מב' דרכים אלו], או שהוא דין בעצם חפצא דס"ת, דמצד קדושת ס"ת אסור למוכרו מפני שמסלק ממנו קדושתה והרי זה בזיון לקדושת ס"ת.

ויש למצוא דוגמא לזה באיסור לצאת מא"י, דלכאורה ישנו בזה ב' דעות, א' לדעת הרמב"ן דיש מצות ישוב א"י אסור לצאת דמבטל המצוה, ב' לדעת הרמב"ם שהשמיט מצות ישוב א"י דס"ל דאין כאן חיוב בזה"ז, וכשיטת המגילת אסתר בזה, א"כ הטעם שאסור לצאת הוא דזה הוא בזיון לקדושת הארץ.

והנפק"מ הכי פשוטה לדינא היא המציאות שמכר הס"ת שהניח לו אביו שאם מוכרו אינו מבטל מצות כתיבת ס"ת בזה כיון שלא קיים המצוה בירושה כנ"ל, אבל אם האיסור הוא מצד שביזה לקדושת ס"ת, פשוט דיהא אסור גם בנידון זה.

ה

ביאור סוגיית הירושלמי

ונראה לומר דסוגיית הירושלמי מלמדנו שאמנם ישנם ב' דינים אלו באיסור מכירת ס"ת, דהנה בתחילת הסוגיא שקיל וטרי בירושלמי אי מותר למכור ס"ת לישא אשה וללמוד תורה ובכדי חייו, ומסיק דמוכר ס"ת לישא אשה וללמוד תורה – וכ"ש מפני חייו, והטעם הפשוט בהיתירים אלו הוא דמצות כתיבת ס"ת מטרתה היא הלימוד, ואם לא יהי' לו היכולת ללמוד מאי אהני לי' הס"ת שלו, ובכל אלו היוצאים מן הכלל אם לא ימכור הס"ת לא יוכל ללמוד, דגם לישא אשה אם לא ישא לא יוכל למוד תורה במנוחה וכו'.

הרי שס"ל לסוגיית הירושלמי, דמצד מצות כתיבת ס"ת אסור למכור חוץ מלישא אשה וכו'.

ולכן ממשיך בירושלמי: "תני המדיר את בנו לת"ת מותר למלאות לו חבית של מים ולהדליק לו את הנר וכו'" דרש"י בנדרים (שם) כנ"ל, וכן הרא"ש בא' מפירושיו וכן הפנ"מ כאן בירושלמי, פירשו שהדירו שאם לא ילמוד תורה יהא מודר הנאה ממנו, ואעפ"כ מותר למלאות לו, והטעם כאן הוא גם מפני חייו, זאת אומרת, דמכיון שעיקר הנדר הוא בכדי שבנו ילמוד תורה, ואם לא יספיק לו מים וכו' לא יוכל ללמוד, א"כ זה לא הי' בכוונת נדרו, שעיקר הנדר הי' לזרזו ללימוד, ואם לא יספיק לו דברים ההכרחיים הרי נדרו יגרום שבנו יבטל תורה.

ומקישור הדינים אנו למידין דכן הוא הגדר בהיתר מכירת ס"ת, דכיון דעיקר ענינו הוא כדי ללמוד, הרי אם לא יהא לו כדי חייו לא יוכל ללמוד ומאי אהני לי' הס"ת.

[אכן דלפי פירוש זה, לכאורה קשה ההמשך בירושלמי דבאשה "אף לוקח לו חפציו מן השוק", והלא לפי פירוש זה צ"ל דהאם הדיר את בתה לת"ת, והלא היא אינה מחוייבת, וכבר הקשה כן הפני משה ב"מראה הפנים" (ביצה פ"ב ה"א), והוכיח מקושיא זו כפירוש האחר המובא בראשונים כנ"ל, דמיירי שהאב הדיר את בנו שהבן לא יבטל מת"ת ע"י שיספיק לאביו, וכ"ה הדין באשה שהדירה את בנה עיי"ש.

אולם אפ"ל בכדי ליישב פירוש רש"י והרא"ש, דמיירי בבנו שנשא אשה, ובכן מותר לאביו לקנות לו מה שהיא צריכה מן השוק, דאם לא יספיקו

האב, יצטרך הבן ללכת בשוק בעצמו, ויתבטל בין כך מלימודו].

וממשיך בירושלמי: "תני המוכר ס"ת של אביו אינו רואה סימן ברכה לעולם, וכל המקיים ס"ת בתוך ביתו עליו הכתוב אומר הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד", דבזה מחדש לנו הירושלמי, שיש עוד דין שני באיסור דמכירת ס"ת, שאין לו שום קשר למצות כתיבת ס"ת, אלא שיש דין קדושה בעצם בס"ת, ומצד קדושה זו אין לו למכור את הס"ת גם בדליכא ביטול המצוה, וכמבואר בפני משה, דאף שיש לו ס"ת משלו – בכדי לקיים מצות כתיבת ס"ת שאינו מקיים בס"ת שהניח לו אביו – מ"מ אין לו למכרו.

והטעם בזה י"ל דהוא מצד עצם החפצא דס"ת, דיש לו קדושה עצמית, שיש זלזולו במכירתו, וע"כ אינו רואה סימן ברכה מזה, וזהו הדיוק שגם אם זהו ס"ת שהניח לו אביו שאינו מקיים בזה מצות כתיבת ס"ת, דמ"מ אסור למוכרו מצד דין השני דבזיון לקדושת הס"ת.

וזהו שאמר בירושלמי ש"כל המקיים ס"ת בתוך ביתו וכו'" – דמאידך באופן חיובי, עצם הדבר שמקיים הס"ת בביתו, הנה עצם הדבר שנמצא ס"ת עם קדושתה בביתו, לא מצד קיום מצות כתבו לכם, הנה "עליו הכתוב אומר הון ועושר בביתו גו'", שהס"ת היא עשירות – "וצדקתו עומדת לעד".

ומיושב הדיוק ב"כל המקיים בביתו" ולא כמו שהוא בבבלי דכתובות כנ"ל, דמיירי ב"כותב ספרים ומשאילן לאחרים", דהמעלה בכתיבת ספרים להשאילן הוא בכדי לקיים מצות כתיבת ס"ת שתכליתה היא הלימוד, ובפרט שעי"ז הוא מקיים גם המצוה דללמדה את בנ"י, לא מצד עצם קדושת הספרים, אבל כאן בירושלמי, הרי כוונת הגמ' להוכיח דיש דין נוסף בס"ת, דהיינו עצם מציאות החפצא דס"ת והקדושה שיש לו, לכן מדייק "בביתו", להדגיש דאין הזכות בזה (רק) מצד מעלת הלימוד שיהא לו כשיש לו ס"ת בביתו, כ"א (בעיקר) מצד עצם מציאות הס"ת שהיא חפצא דקדושה.

והמורם מכ"ז: דיש ב' דינים בס"ת, ועיקר החידוש הוא דקדושת ס"ת אינה קשורה דוקא במצות כתיבת ס"ת, אלא שיש בה דין נפרד, דהיינו עצם קדושתה.

ו

הדמיון מביכורים לס"ת

ועפ"ז י"ל, שכשהמשנה מדמה ביכורים לס"ת ("וביכורים כס"ת", כגירסת ופירוש הריבמ"ץ) מתחדש בזה דגם בביכורים יש ב' דינים: בנוסף להקדושה הבאה ממצות הבאת ביכורים למקדש ונתינתה לכהן, ישנו גם קדושה עצמית הבאה ע"י הפרשת וקריאת שם על הביכורים, אלא שכנ"ל הקדושה מותנה בהבאתם לירושלים (או למקדש כהדעות בזה).

נמצא דסוגיית הגמ' דמיירי בדין מכירת ס"ת הוא היסוד לפירוש הריבמ"ץ במשנה דביכורים כס"ת, שכמו בס"ת אם ימכרו לא יפקיע קדושתה, עד"ז בביכורים אם ימכרו לא יפקיע קדושתה, וכמו שביארנו למעלה שהקס"ד שיתא לחולין הוא מזה שיש סברא שכל עיקר גדר קדושת ביכורים נמשך ממה שעומד ומוכן למצותה, ולכן כאשר ימכור את הביכורים ולא יקיים המצוה דהקרבת ביכורים במקדש, יתכן שתתבטל המצוה, וזהו שאמרו במשנה דביכורים כס"ת, דכמו בס"ת בנוסף להגדרים שבאים מצד המצוה לכתוב ס"ת, ושלכן אסור למוכרו, ישנו עוד דין, שיש בה קדושה עצמאית שאינו מקושר במצות כתיבת ס"ת, וגם מצד דין זה אסור למוכרו. וגם אם ימכרו לא יראה סימן ברכה, אבל מ"מ אין שייך שתתבטל הקדושה כיון שאינו קשור עם קיום המצוה שלו, ועד"ז בביכורים.

סימן נ''ב

מכירת ס''ת לקיום מצות פו''ר

שם: לעולם אין מוכרין ס''ת אלא לשני דברים שילמוד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו וכו'

א

צ''ב למה מוכרין לקיום פו''ר דוקא

צ"ב מדוע מותר למכור בכדי לקיים מצוה זו דפו"ר ולא לשאר מצוה. ואין לומר מפני שנק' מצוה רבה דהלא גם תפילה בציבור נק' כן ולא מצינו שיהא מותר למכור ס"ת בשביל תפלה בציבור.

עי' בס' החינוך (מצוה א') שכתב: "והיא מצוה גדולה שבסבתה מתקיימות כל המצות בעולם כי לבנ"א ניתנו ולא למלאכי השרת".

הרי שחידש לנו החינוך שאף שקיום מצות פו"ר אינו מבטיח קיום המצות וגם אינו מביא לזה מ"מ מכיון שא"א להיות קיום המצות מבלעדיו ה"ט שנק' מצוה גדולה. ועי' בהערות המו"ל לספר החינוך מצוה א' שביאר בזה מה שמוכרין ס"ת בכדי לישא אשה.

ב

ישוב לקושיית הלח''מ

ובזה מיושב קושית הלח"מ מדוע לא התנה שזה דוקא כשלא קיים עדיין מצות פו"ר –

דלפי ביאור הנ"ל ליכא נפק"מ דאי"ז משום קיום מצות פו"ר כ"א מצד זה שע"י שיהא לו בנים "מתקיימות כל המצות שבעולם".

סימן נ''ג

מכירת ס''ת לפדיון שבויים

שם: לעולם אין מוכרין ס''ת אלא לשני דברים שילמוד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו וכו'

א

ביאור התוס' דפדיון שבויין מילתא דפשיטא היא

בהגהות מיימוניות (אות ה') כתב: "כתבו התוס' והא דלא קתני פדיון שבויים שהיא מצוה רבה כדאמר פ"ק דב"ב (ח, ב) משום דמילתא דפשיטא היא ולא איצטריך למיתני דמוכרין". משמע דס"ל דכן דעת הרמב"ם, דהא דלא הזכירו דמילתא דפשיטא הוא.

ויש להסתפק בכוונת התוס', אם נתכונו לומר שפדיון שבויים פשוט דמוכרין משום שיש בו פיקו"נ, או שגם אם אין בו פיקו"נ מ"מ מצוה רבה היא ופשוט שמוכרין בשביל זה.

ובפשטות נראה מלשון הגמ' בב"ב שהטעם שנקרא מצוה רבה הוא משום ד"כולהו איתנהו בי'" דכולל גם פיקו"נ. וכמו שכתב רש"י: "שהוא ביד העכו"ם לעשות בו כל חפצו אם למות אם לחרב אם לרעב".

ב

מלשון הרמב"ם משמע דאין מוכרין לפדיון שבויים

מיהן מלשון הרמב"ם שכתב מנין "לשני דברים בלבד", משמע יותר ששולל פדיון שבויים. וכן דייק הגר"ב פרנקל בהגהות אמרי ברוך (יו"ד סי' רנ"ד)

ועוד יש לדייק שאמנם כוונתו לשלול פדיון שבויים, מדבריו בפיה"מ (ריש פאה) שכתב דצריך ליתן עד חומש לפדות השבויין, ותמוה לכאורה הלא פיקו"נ הוא, ואיך ניתן בזה הגבלה, ועיין

סנהדרין (עג, א) דמצד הדין דלא תעמוד על דם רעיך מחויב להצילו בכל מחיר, ועיין ברש"י שם: "חזור על כל הצדדין שלא יאבד דם רעיך", א"כ איך כתב דיש הגבלה דעד חומש.

והנצי"ב בהעמק שאלה תי' שאי"ז פיקו"נ ממש אלא קרוב שיבא לידי כך, ומוכיח כן מלשון הגמ' דמצוה רבה היא משמע דאינה אלא צדקה.

אבל הקשו ע"ז (ראה בספר "קול צופיך") דמלשון הרמב"ם דעובר על לא תעמוד על דם רעיך משמע דהוא משום פיקו"נ.

אבל לכאורה אין בזה כדי דחי' שיש איסור לעמוד גם בעניני בריאות גם בדליכא סכנה, שהלא הרמב"ם בספהמ"צ (מל"ת רצז) וכן החינוך כתבו דגם בכובש עדות ממון יש דין דלא תעמוד.

אבל לענ"ד קשה מטעם אחר, שהלא גם ספק פיקו"נ דוחה כל איסורים שבתורה, א"כ חזרה קושיא לדוכתא, איך מגביל הרמב"ם חיוב הצלת נפשות בחומש, ולמה שלל מכירת ס"ת להציל השבוי.

ג

ישוב לדברי הרמב"ם

ולתרץ דברי הרמב"ם יש לומר בדוחק שהרמב"ם מיירי בפדיון שבויים במציאות כזו דברור לן שלא יהרגו את השבויין, דרוצים רק ממון, אבל איה"נ אם יש חשש פיקו"נ פשוט דליכא הגבלה של חומש, ושגם יכולים למכור ס"ת דאין לך דבר העומד בפני פיקו"מ ופשיטא דמוכרין.

אבל זה דוחק גדול לומר שהרמב"ם בפיה"מ מיירי רק באופן כזה שברור הדבר שאינו בסכנה, וגם איך יכולין לידע זאת בודאות.

ד

ישוב נכון יותר

ויותר נראה שהרמב"ם מיירי במציאות כזו שהציבור יכולין ומחוייבין לפדות, הרי אין יחיד מחוייב לתת חלקו יתר מחומש, אבל בודאי הרמב"ם יודה שאם יחסר לפדותו בכדי דמיו ששוב חל חיוב על האדם לתת כמה שצריכים לפדותו משום פיקו"נ שלו.

דלפ"ז תצא שדבר זה אי מותר למכור ס"ת לצורך פדיון שבויים תלוי אם הציבור פודים בכדי דמיהן ורוצים להטיל על אדם פרטי לשלם במכירת הס"ת שלו, דאינו מחוייב בזה, שזה נחשב כמו

שתובעים לתת יותר מחומש, אבל אם אין לציבור ממון לפדותו פשוט שמוכרין להצילו. ולכן לא הביאו מכיון שאין בזה כלל, דתלוי במצב הדברים ואין דרכו להביא דינים מחודשים שאינם מפורשים בש"ס.

סימן נ''ד

אחיזת ס''ת בזרועו בבית הכסא

פ''י ה''ו: לא יאחז אדם ס''ת בזרועו ויכנס בו לבית הכסא או לבית הקברות וכו' ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מן הקבר או מן המת או מבית הכסא

א

קושיית הכס''מ

בכס''מ הקשה על הרמב''ם מנ''ל דגם אוחז בזרועו מבלי לקרוא בו דאסור, דבגמ' משמע דדוקא קריאה אסור, ותי' דגם באוחז בזרוע יש מצוה והוי לועג לרש.

והקשו מנ''ל דאחיזת ס''ת בזרועו הוי מצוה.

ב

האיסור משום כבוד ס''ת ולא משום לועג לרש

והנה בס' פאר המלך (על הרמב''ם הל' תפילין ע' רל''ח ואילך) הבאנו מה שהרמב''ם הכניס איסור זה בכלל הדינים של כבוד ס''ת, ולא מטעם לועג לרש (ובכלל לא מצינו שהרמב''ם יזכור הענין דלועג לרש, ועיי''ש שביארנו שהרמב''ם יפרש שדין לועג לרש הוא דין נוסף על כבוד הס''ת, ופירושו שאי''ז כבוד המת, שאין נכון לעשות צרכי עצמו במקום המת.

דלפי מה שביארנו דעיקר האיסור כאן הוא מצד כבוד הס''ת, הנה גם אם ליכא מצוה אי''ז כבוד שיאחוז ס''ת בתוך ד' אמות המת, וגם אי''ז כבוד המת שאוחז הס''ת לא משום שמקיים מצוה והמת אינו יכול כפירש''י רק כנ''ל משום שאין כבוד למת ולס''ת.

הלכות ציצית

סימן נ"ה

הפרדת חוטי הציצית

פ"א ה"ח-ט: ונוי התכלת שיהיו כל החוליות בשליש החוטין המשולשין ושני שלישיהן ענף, וצריך לפרדו עד שיהיו כציצית שיער הראש, העושה לבן בלא תכלת וכו'

א

דיוק מה שהכניס דין זה באמצע דיני תכלת

ראיתי בס' שפתי מלך שדייק למה הכניס הרמב"ם הלכה זו דצריך לפרדו כאן באמצע הדינים של תכלת, ולא להלן לאחר הלכה ט' כדין כללי בציצית, ומשמע דס"ל להרמב"ם כדעת העיטור (הובא במג"א סי' ח') שדין דצריך לפרדו הוא דוקא כשיש שם תכלת כדי להפריד לבן מן התכלת, אלא שנכון לעשות כן בלבן לבד זכר לתכלת.

אלא דלפ"ז הקשה שהרמב"ם סותר את עצמו מיני' ובי', שכתב "עד שיהיו כציצית שיער הראש", דמשמע דצריך שיהא כל החוטין נפרדים כמראה ציצית הראש. והביא שם שהגר"א כתב שכל הפוסקים חולקים על בעל העיטור, ולכאורה הוא סותר את עצמו שמתחילת ההלכה שהכניס באמצע הדין של תכלת משמע דהוא דין בהפרדת הלבן מן התכלת כשיטת בעל העיטור, ובסוף דבריו משמע דהוא דין הקשור עם ציצית שמשמעותו שהן נפרדין.

ב

ביאור שיטת הרמב"ם ואדה"ז

ונראה ששיטת הרמב"ם בזה הוא שעיקר הגדר של הפרדה הוא מצד הצורך להפריד התכלת מן הלבן כדעת בעל העיטור, אלא שלשיטתו דס"ל דרק חוט א' מח' חוטין הוא של תכלת, ולכן ס"ל שאם לא הפריד שאר החוטין ורק חוט א' של תכלת עומד בפ"ע, וכל שאר חוטי לבן לא נפרדו, אי"ז הפרדה מעליא ואי"ז נקרא ציצית גם לחוט התכלת, דכיון שהלבן הוא גדיל שלא נפרדו החוטין, ואילו החוט של תכלת לדעת הרמב"ם הוא רק חוט א', נמצא דלצורך ההפרדה של התכלת שצ"ל בדומה ללבן שהוא חוט א', צריך שגם כל חוטי הלבן יהיו נפרדים, דאין דרכו של שער הראש שיהי' רק שער א' בפ"ע.

אמנם אדה"ז (סי' ח' סעיף י"ב) כתב סתם שצריך להפריד, ואף שדרכו להביא טעמי ההלכה לא הביא הטעם של בעל העיטור, ומשמע דס"ל דאי"ז דין בהפרדת התכלת מן הלבן, כ"א דין כללי המונח בלשון ציצית.

והנה המשנה ברורה (סי' ח' אות יח) בביאור הלכה שהקשה על המג"א (וכ"ה דעת אדה"ז) שאם נשתהא לבוא לביהכ"נ יתבטל מלהתפלל עם הציבור, שטעם המג"א שעכשיו הוי רק זכר לתכלת של שלדעת בעל העיטור צריך להפרידו מן הלבן, אבל לדעת הגר"א והע"ת שדעתם דגם היום צריך מדינא להפריד על חוט זה מזה, א"כ אם חוטי הציצית מסובכין אחד בחבירו אין לברך עליהן, או אפשר דלא גרע מגרדומי ציצית, והניח בצ"ע.

אמנם מזה שאדה"ז הביא דינא דמג"א אבל לא הביא דברי בעל העיטור, משמע דלא סמך על זה, וס"ל דמה שנקראו ציצית דמשמע כמו שערות, זה רק לכתחילה, דגם אם הם מסובכים מ"מ בעצם הם נפרדים אלא שנסתבכו, ושפיר יש לקוראם ציצית.

סימן נ''ו

השתדלות לקיים מצות ציצית

פ''ג הי''א: אע''פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, ובשעת התפלה צריך ליזהר ביותר גנאי גדול הוא לת''ח שיתפללו והוא אינו עטוף

א

סתירה בדברי הרמב''ם

והנה בהלכה י''ב מוסיף הרמב''ם: "לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית, שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן, שנא' וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'".

ודבריו צ''ע טובא, שנראה שסותר את עצמו מהלכה י''א להי''ב, דבהלכה י''א הגביל לבישת ציצית כמדת חסידות, ולכל היותר בשעת תפלה לת''ח שבלא''ה גנאי הוא לו, ואילו בהלכה י''ב הרחיב את הענין לכל אדם.

ב

תירות ס' מחנה יוסף ודחיית התירוץ

וראיתי בס' "מחנה יוסף" שתירץ דתרי מילי משמיענו, חדא: דראוי להכניס עצמו לחיוב מצוה, וזה שייך רק לחסיד וכו', ועוד יש דין של זהירות לכל אדם, דהחילוק בין שני הדינים, דהדין הראשון הוא מצד מצות ציצית כמצוה פרטית, ואילו הדין השני – השייך לכל אדם – הוא מצד תכונת מצות ציצית להביא לזכירת **כל** המצות.

אמנם לענ''ד, אין תירוצו מתקבל, דמאחר שמאיזה טעם שיהי', בפועל ה''ז הוראה לכל אחד לא רק לחסידים, למה

הוצרך לחלק ולכתוב הלכה מיוחדת, ובפרט שבשו"ע כללן כאחד בסי' כ"ד.

ונראה עוד, שגם אין סברא לחלק ולומר דמה שמבואר בהלכה י"א שהוא רק ממדת חסידות הוא מצד גדר של מצות פרטית דציצית, והזהירות דכל אדם המבואר בהי"ב הוא מצד ענינה הכללי של ציצית – דלפ"ז במה ישתנה מצות ציצית משאר מצות שרק כאן מודגש הדבר שחסידים מחוייבים להכניס עצמם לקיים המצוה, והרי דייק הרמב"ם לכתוב "מצוה **זו**", ולכן נראה דהטעם של זכירה בהי"ב קאי גם על ההלכה שלפני', וכפי שיבואר.

ג

ב' דינים בהשתדלות לקיים מצות ציצית

והי' נראה לומר, לפענ"ד, דבאמת תרי דינים איתנהו כאן בדברי הרמב"ם, ולהבין את זאת נקדים מה שיש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב "אע"פ שאין אדם מחויב **לקנות** לו טלית וכו'", ולא כתב "שאין אדם מחוייב להתעטף בה וכו'", דמובן בפשטות דכוונתו לומר שליכא חיוב להכניס עצמו לחיוב מצוה **לקנות** טלית, דרק מציאות כזו שאין לו טלית נקרא **הכנסת** עצמו לחיוב, ובמצב כזה רק חסיד ות"ח אין ראוי להם להיפטר מלקיים מצוה זו.

ועיין בתוס' פסחים (קיג, ב) שעל מה שאמרו שמי שיש לו אשה ואין לו בנים ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הם מנודים, ע"ז כתבו התוס' "דמיירי שאין לו בנים משום שאינו עוסק בפו"ר, דומיא דאחריני", ומי שאין לו תפילין בראשו וזרוע וציצית בבגדו ביארו התוס' בב' אופנים: א' ד"מיירי בשיש לו ואינו מניחן", ב' א"נ אפילו אין לו יש לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב", והביאו התוס' ודימו זה להמובא בגמ' סוטה (יד, א) שמשה התאוה ליכנס לא"י כדי לקיים מצות שבה, דשם הרי משה רצה להכניס עצמו לידי חיוב.

הרי שיש ב' דעות בתוס', אי יש חיוב להכניס עצמו לידי חיוב,

ונראה שהרמב"ם מפרש כאופן הא' שאין חיוב לקנות ציצית מעיקר הדין כ"א ממדת חסידות.

אולם בהלכה י"ב כותב בלשון סתמי: "לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית", די"ל שמיירי במקרה שיש לו כבר בגד של ד' כנפות, דאז שפיר יש חיוב על **כל** אדם להיות זהיר.

והנה רבינו הצ"צ בפסקי דינים כתב שיש חיוב מה"ת ללבוש ציצית תמיד, וצ"ע מקורו,

אולם לפי המבואר המקור לזה היא דברי הרמב"ם כאן, ומה דכתב הרמב"ם שהיא רק מדת חסידות, זה קאי רק על ההשתדלות ל**הכניס** עצמו לידי חיוב המצוה ע"ד במשה רבינו, שאין לו והוצרך לקנות, אבל אם יש לו פשוט שמחוייב לכל הדיעות.

סימן נ''ז

אימתי מברכן על מצות תיצית

פ''ג ה''ח: ואינו מברך על הציצית בשעת עשייתה מפני שסוף המצוה הוא שיתעטף בה.

א

מה שכתבו כאן ולא בהל' תפילין

עי' בכס"מ שהמקור היא ממנחות (מב, ב), וכ"כ בהל' ברכות בנוגע למצוות סוכה לולב שופר ציצית תפילין ומזוזה.

והטעם שכתבו כאן ולא מקודם בהל' תפילין וכו' י"ל דכאן יש קס"ד דמברכין בשעת עשיית הציצית כיון דכתיב "**ועשו** להם ציצית", אבל בתפילין לא כתוב בתורה שצריכים לכתוב תפילין, אף שילפינן דין זה ממזוזה, אבל לא כתוב מפורש הלשון של "וכתבתם" אתפילין.

ב

הטעם שהוצרך להביא דין זה בהל' מזוזה ולא בהל' סוכה

ומה שכתב בהל' מזוזה (פ"ה ה"ז) ע"ד מ"ש כאן (עי' בכס"מ), י"ל שזהו מפני שאף שם כתיב "**וכתבתם** על מזוזות גו'", שקס"ד שהחיוב היא באמת לכתוב, ושלכן צריכים לברך מיד בשעת כתיבה.

ומה שלא כתב כן בהל' סוכה דשם ג"כ כתיב "חג הסוכות **תעשה** לך" – יש לומר:

חדא, שסמך על מה שכבר כתב כן בהל' ברכות.

ועוד, שאי"ז פירוש הפשוט שצריכים לעשות הסוכה, וליכא קס"ד שהברכה תחול על העשי' ע"ד בציצית.

הלכות ברכות

סימן נ''ח

הדיוק בהקדמה שחיוב בהמ''ז היא מ''ע

פ''א ה''א: מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנא' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך

א

מדוע הוצרך דהקדים שהיא מ''ע מה''ת

צ''ע מה שהוצרך להוסיף שהיא מ''ע מאחר שכבר הזכיר שהיא מ''ע בהכותרת כאן (וראה לח''מ ריש הל' תפלה) ומה שכתבנו שם.

עוד צ''ע מה שהוצרך להוסיף שהיא מ''ע מן התורה, הלא בהל' תפלה שהקדים גם שם שהיא מ''ע (וכמו שביארנו שם שהוצרך לזה מפני שאין מפורש בתורה שיש חיוב להתפלל, וילפינן לה מדרשא דאיזה עבודה שבלב זוהי תפלה), אבל לא הוסיף שהיא מה''ת כי זה מובן מעצמו, אף שלא מפורש בתורה שיש חיוב להתפלל, וכל שכן כאן שהיא פסוק מפורש, שלא הוצרך להוסיף שהוא מה''ת.

מיהו זה יש ליישב שבא להבדיל בין ברכת המזון באופן של שביעה לאכל רק כזית שהיא מד''ס, וכמ''ש כאן בהלכה זו עצמה, או לחלק בין ברכת המזון לאחר אכילה וברכות הנהנין קודם אכילה המבואר בה''ב, ודבר זה הוצרך להשמיענו לשלול הקס''ד דמכיון דנלמוד מק''ו (ברכות לה, א) ''כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן'', והרי ק''ו היא א' מהדמות שהתורה נדרשת, וקס''ד דגם זה הוי מה''ת, לכן השמיענו כאן דרק הברכה לאחר אכילה הוי מה''ת.

אבל גם זה דחוק, דלמה הוצרך לרמזו, כי כותב כן מפורש שהן מד"ס מיד לאחר זה בהלכה ב, ולמה הוצרך לרמזו גם בהלכה א'.

ב

לשלול ברכת בעל הבית

ונראה לענ"ד ליישב באופן אחר, לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חכ"ד ע' 67 ואילך) בטעם שהוצרך הרמב"ם (בהכותרת) ואדה"ז (בסדר ברכות הנהנין) להוסיף שמברכים את השם, דזה בא לשלול ברכת הבעל הבית, עיי"ש.

דלפי זה יש לומר שלכן גם דקדק לכתוב שהמ"ע כאן דוקא הוא מה"ת, אבל לא כל הברכות הן מה"ת, כולל ברכת בעל הבית שמקשרים אותו לברכת המזון, ואף שבלא"ה מקדים הרמב"ם מפורש להלן (פ"ז ה"א) "מנהגות רבות נהגו... וכולן דרך ארץ", הרי כ"ק אדמו"ר שם (הערה 25) הקשה כן, ש"אין מקום לטעות שברכת הבעה"ב היא מה"ת", ותירץ שם: "מ"מ כותב ,לברך את השם כו" כי מכללי הרמב"ם שאינו סומך על מה שיכתוב לאח"ז בריחוק מקום (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות וא"ו)."

ג

ב' תירוצי הרדב"ז ומה שצ"ע בדבריו

שוב עיינתי בשו"ת הרדב"ז (ח"ח סי' א' צויין בס' המפתח) וראיתי שהקשה ב' הקושיות (מה שהוצרך לכתוב שהיא מ"ע, ושהיא מה"ת), וכתב לתרץ בב' אופנים, וז"ל: "הלכות ברכות פתת מצות עשה מן התורה, משום דסברא הוא שיהיו כל הברכות הנהגים שוות, כיון שהם שבח לבורא, או כולם מן התורה או כולם מדברי סופרים, משום הכי כתב שאין הדבר כן, אלא ברכת המזון דוקא היא מצות עשה של תורה וכדי שביעה כפשטיה דקרא, עוד יש לומר דאתי לאפוקי מהנך רבוותא דסבירא לי' דברכה מעין שלש הוי מן התורה ואין כן דעת הרב ז"ל, וזהו שאמר אתר אכילת מזון אחר אכילת הפת שהוא עיקר המזון, אבל ברכה מעין ג' אפילו בזמן שאכל מידי דזיין אין זה עיקר מזון וברכת מדרבנן".

אמנם תירוציו צל"ע, דהנה על התירוץ הראשון יש להעיר ממה שהביא כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל מכללי הרמב"ם שאין דרכו לסמוך על מה שיכתוב **בריחוק מקום**, דלפ"ז לשלול שאר ברכות הנהנין או מי שלא אכל כדי

שביעה, הרי כתבו הרמב"ם מיד אחר זה, ועל תירוצו השני שבא לשלול שברכת מעין ג' הוי רק מד"ס (וזה שפיר נזכר בריחוק מקום, פ"ח הי"ב), מ"מ קשה שאין הכרח לפרש שאכילת מזון הוי דוקא פת, מיהו הרדב"ז עצמו נשמר בזה בכתבו "אבל ברכת מעין ג' אפי' בזמן שאכל מידי דזיין, אין זה עיקר מזון", אבל לכאורה אם כל הטעם שהרמב"ם הוסיף שמ"ע מה"ת לברך לשלול מידי דזיין שאינו פת, הוי לי' לכתוב מפורש שקאי אפת. אבל לפי דרכו של כ"ק אדמו"ר כל זה מיושב.

עוד יש לומר שבא לשלול שלא נימא שמה שכתוב בתורה "ואכלת ושבעת וברכת" הוא סיפור דברים שכך יהי', וכן משמע גם מפשטות הכתובים שע"י שישמרו המצות שיקויים הברכה של ואכלת וגו', לכן דקדק שהיא מ"ע מה"ת. ועי' בפי' הרמב"ן על הכתוב, שכתב: שקבלה בחז"ל שהוא מ"ע מה"ת, משמע שאי"ז במשמעות הכתובים עצמם, לכן הוצרך הרמב"ם להדגיש שאכן היא מ"ע מה"ת.

סימן נ"ט

ברכות עזרא ובית דינו תיקנום

פ"א ה"ה: ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום ואין ראוי לשנותן ולא להוסיף על אחת מהן ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה

א

אנשי כנסת הגדולה או עזרא ובית דינו תקנום

צ"ע שכאן ובכ"מ כתב "עזרא ובית דינו", ואילו במקור הדברים ברכות (לג, א) איתא "אנשי כנסת הגדולה", ובמגילה (יז, ב) איתא "מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תקנו ח"י ברכות על הסדר",

אכן הרמב"ם כבר הקדים לנו בהקדמתו ש"ב"ד של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה", א"כ אין כאן סתירה.

אלא שאכתי דורש ביאור למה הוצרך לפרש מי הם אנשי כנסת הגדולה כאן, ומדוע לא הסתפק להעתיק לשון הש"ס שאנשי כנסת הגדולה תיקנוה. ועי' הקדמת פיה"מ שמנה עזרא כמעט לבסוף.

ואפשר שעזרא הי' עיקר המקבל מברוך בן נרי', וכמבואר במגילה (טז, ב) שלא הניח את רבו ברוך בן נרי', ולכן הוא הי' עיקר תורה שבעל פה שבדור ההוא.

ואין לומר שרצה להביא עזרא מכיון שעזרא הוא מלאכי (מגילה טו, א) שהי' נביא, ורצה לבאר הטעם שאין לשנות ממטבע שטבעו שנאמר ע"י נבואה – דזה אינו לדעת הרמב"ם שמנה עזרא ומלאכי בפני עצמם, בהקדמתו לספר היד וכן בהקדמתו לפירוש המשניות..

ב

תירוץ ס' מגיד צדק

ומצאתי קושיא זו בספר "מגיד צדק" – ותירץ לפי מה שאמרו חז"ל בסנהדרין (כא, ב) שראוי הי' עזרא שתינתן תורה ע"י לישראל אלמלא לא קדמו משה, הרי שחז"ל אמרו שמעלת עזרא שקול כמשרע"ה, ולכן הי' לו הכח לתקן ברכות אלו שצריכם לנבואה כמו משרע"ה, ובזה מבאר מש"כ אחר זה שאין לשנות מטבע שטבעו שאינו אלא טועה, כי רק עזרא ידע לתקן תפלות וברכות, עיי"ש.

ג

לשלול ענין הנבואה

ולענ"ד נראה, דאדרבה, בזה שכתב עזרא ובית דינו ולא אנשי כנסת הגדולה בא להוציא ממה שיכולין לטעות שהכח לתקן בא מצד מעלת הנבואה, דבגמ' איתא כנ"ל ש"מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תקנו ח"י ברכות על הסדר", שבהשקפה הראשונה יכולין להסיק מזה שמה שתיקנו הי' מצד זה שנביאים היו, וזה שולל הרמב"ם בכתבו עזרא ובית דינו להדגיש שהי' זה תקנת חכמים, ולא שנתגלה ע"י נבואה, שהרי אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.

ומה שמצינו שתיקנו נביאים אי"ז מצד נבואתם, כ"א שנבואתם הועילה לכוין אותם בדרך הישרה, אבל המסקנות שהסיקו נבנו על יסוד ידיעתם בתורה (וכמבואר ענין זה בכ"מ בלקוטי שיחות שלא תהא סתירה מהא דתורה לא בשמים היא ומה שאמרו חז"ל אמרו ברוה"ק).

ובכדי להוציא מן הסברא שתפלות נתקנו מצד נבואה, אף שבודאי הי' להם רוה"ק, אבל הכח לחייב אותנו בתפלה הי' מצד הכח שניתן לחכמים (ועי' במהר"ץ חיות, (מאמר דברי נביאים דברי קבלה) מה שהאריך בענין זה של נבואה, ואכ"מ להאריך יותר.

ומצאתי בס' התקנות בישראל (פרק חמישי-תקנות אנשי כנה"ג בהערה 6א) שכתב שהטעם שיחסו התקנה של אנשי כנה"ג לעזרא הוא להבטיח שלא יבוא איזה ב"ד בעתיד ויבטל תקנת אנשי כנסת הגדולה ברוב מנין, משום שהאמינו שלעולם לא יעמוד ב"ד גדול בחכמה מעזרא, שהרי חז"ל העלהו כמעט למדרגת משה רבינו בחכמת התורה, והשוה זה למ"ש בצ"פ שתקנות משה הן נצחיות שלעולם לא תקום ב"ד גדול ממנו.

סימן ס'

גדר אכילה שיש בה הנאה

פ"א ה"י: כל הברכות כולן אע"פ שברך ויצא ידי חובתו מותר לו לברך לאחרים שלא יצאו ידי חובתן כדי להוציאן, חוץ מברכת ההנייה שאין בה מצוה שאינו מברך לאחרים אא"כ נהנה עמהן, אבל ברכת הנייה שיש בה מצוה כגון אכילת מצה בלילי הפסח וקידוש היום הרי זה מברך לאחרים ואוכלים ושותים אע"פ שאינו אוכל ושותה עמהן.

א

קושיית ס' משאת המלך ומג"א

וראית בס' המפתח שציינו לס' משאת המלך שהקשה, הרי באנסוהו לאכול מצה יצא יד"ח, ומיהו לענין ברכה נפסק דאנסוה לאכול אינו מברך, נמצא שאין הכרח שלקיום המצוה יהי' אכילה שיש בה הנאה המחייבת ברכה.

הנה כעין קושיא זו כבר הקשה המג"א (סי' ר"ד ס"ק כ') שהרמ"א סותר את עצמו, דשם פסק דאין מברכין על אכילה כשנאנס לאכול, ואילו בהל' פסח פסק דגם באנסוהו לאכול מצה יצא משום דנהנה, והניח שם בקושיא.

ב

אדה"ז נשמר מקושיא זו

אמנם בס' מעשה ישראל (ח"א סי' א') הבאנו שכנראה אדה"ז נשמר מקושיא זו שבסעיף ט"ו כתב לחלק בין אנסוהו ליסטים לאונס שע"י חולי וז"ל: "כי איך יברך ה' שברא מאכל זו או משקה זה, ואין לו חפץ בו כלל עכשיו, משא"כ בחולה שכיון שעבר הוא חולה וחפץ להתרפאות באכל או משקה זה, כ"ש שחייב להודות לה' שבראם וכו'"

דעפ"ז יש לומר שיש לחלק עד"ז בין מצה לברכה, ונאמר שלעולם גם הנאה הבאה ע"י אונס נחשב הנאה, אלא שלגבי ברכה אמרינן איך יברך על דבר שבא ע"י אונס, הלא עדיף הי' שלא נברא המאכל, אבל במצה כיון שיש לו חיוב ושפיר נהנה, למה לא יצא י"ח, שאין הכפי' מבטלת את ההנאה , כ"א שעל הנאה זו הבאה ע"י כפי' אין מקום לברך, אבל מ"מ שפיר נקרא הנאה, וכיון שבמצה העיקר היא ההנאה וכאן הרי נהנה קיים המצוה.

ועיי"ש שהבאתי שכן משמע מהא"ר והפמ"ג דמחלקי כמו אדה"ז, עיי"ש.

ג

קושיית המשאת מלך מיושב לפי דברי אדה"ז

דלפ"ז יש לומר שיסוד הקושיא של הס' משאת מלך הנ"ל נפל בבירא, דהקושיא הנ"ל בנוי על ההנחה שאין הכרח לקיום המצוה שיהי' אכילה שיש בה הנאה המחייבת ברכה, דזה אינו דשפיר יש הנאה אלא שאין מברכין כשההנאה באה ע"י אונס,

אבל כשאוכל מצה ברצון הרי ההנאה הוא חלק בהמצוה, שאף שאינו אוכל משום ההנאה אבל צריך שיהנה וגם ע"י אונס נהנה, שוב מחוייב לברך, ולכן יכול להוציא אחר בברכתו מכיון שמוכרח בהברכה בכדי לקיים המצוה.

סימן ס''א

זימון בשם

פ''ה ה''ז: ובלבד שלא יזמנו בשם וכו'

בכס"מ ביאר שה"ט שאין מזמנין בשם משום כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה גדולים ובני חורין.

והקשה בס' אבן האזל דזה סותר סיום ההלכה דקטן היודע למי מזמנין מצטרף גם למנין עשרה.

ובפשטות נראה שהחילוק הוא בין מנין של קטנים או שיצטרף לעשרה עי' בשו"ע אדה"ז סי' קצ"ט סעיף ט' שהביא חילוק בין זימון לקדיש.

סימן ס''ב

זמן ברכת על נטילת ידים

פ''ו ה''ב: כל הנוטל ידיו וכו' מברך תחלה אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים.

א

מחלוקת הפוסקים מתי יברך על נטילת ידים

בפי' רבינו מנוח דייק שמש''כ הרמב''ם "מברך תחלה" כוונתו שצריך לברך קודם הנטילה ואע''פ שאין ידיו נקיות ככל שאר המצות שמברכין עליהן עובר לעשייתן, וכן משמע מדברי הרמב''ם להלן (פי''א ה''ג) שכתב: "וכן כל המצות שהן מד''ס וכו' כגון עירוב ונטילת ידים מברך על הכל קודם לעשייתן.

אמנם התוס' (פסחים ז, ב) והרא''ש שם ובברכות (פ''ז סי' ל''ד) ס''ל דמברכין קודם הניגוב, שגם הניגוב הוא מכלל המצוה, וכן פסק הטור (או''ח סי' קנ''ח).

ועיין בפי' הרב קאפח שהביא מהזהר ומתשובת הרשב''א שס''ל כן דצריך לברך קודם הנטילה.

אך המחבר (סי' קנ''ח סי''א) כתב: "מברך קודם נטילה שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן" אף הוסיף: "ונהגו שלא לברך עד אחר נטילה משום דפעמים שאין ידיו נקיות ומפני כך מברכין עליהם אחר ששפשף ידיו שכבר ידיו נקיות קודם שיטיל עליהם מים שניים".

והרמ''א פסק "גם יכול לברך עליהם קודם נגוב שגם הנגוב מן המצוה ומקרי עובר לעשייתן ואם שכח לברך עד אחר נגוב מברך אח''כ".

ואדה''ז בשלחנו הזהב (שם סט''ז) כתב שמפני שאין הידים נקיות לכן מברכין

לעולם אחר הנטילה שלא לחלק בין נטילה לנטילה, ואח"כ הוסיף "ועוד שגם הניגוב הוא מן המצוה", והיינו שיש ב' טעמים למה שנהגו לברך אחר הנטילה: א' משום ידים שאינן נקיות תיקנו הברכה לאחר הנטילה כמו בטבילה, ב' שבאמת גם קודם ניגוב נחשב עובר לעשייתן.

ב

שיטת אדה"ז בסידורו

אבל אדה"ז בפסקי הסידור שלו יש לו שיטה מחודשת שכתב: "ואחר ששפך ב"פ על יד זו וב"פ על יד זו מצות חכמים לשפשפן יפה זו בזו לטהרה יתירה, ולפי ששפשוף זה הוא מכלל מצות נט"י לכן יברך ברכה ענט"י קודם שפשוף זה כדי שהברכה כמו עובר לעשיית המצוה כשאר ברכות המצוה אף שאינה עובר לעשייתן ממש שלא רצו חכמים לתקן לברך קודם הנטילה ממש לפי שמן הסתם אין הידים נקיות. שאם לא בירך קודם השפשוף יברך אח"כ קודם הניגוב ואם שכח יברך אח"כ".

וצ"ל למה לא הביא דין זה בשו"ע, ולאידך בפסקי הסידור הביא שיכול לברך קודם הניגוב רק בדיעבד שלא בירך קודם השפשוף.

ונראה שבסידור רצה אדה"ז לצאת ידי שיטת הרמב"ם, שכאמור היא שיטת הזהר, שמדברי הרמב"ם משמע שהניגוב אי"ז חלק מן הנטילה ולא הוי עובר לעשייתן, והרמב"ם מצריך שיהא עובר לעשייתן ממש.

ואף שבשו"ע סמך אדה"ז על שיטות הראשונים דאי"צ עובר לעשייתן וגם ניגוב הוי כמו עובר לעשייתן, רצה לצאת י"ח גם לשיטת הרמב"ם דחולק ע"ז, ולכן פסק אדה"ז בפסקי הסידור שיברך קודם השפשוף.

ג

שיטת הרמב"ם בשפשוף

ומה שהרמב"ם עצמו לא כתב כן, הוא מפני שהרמב"ם השמיט לגמרי ענין השפשוף, עי' ב"י (סי' קס"ב) וס' חיבור לטהרה סי' קס"ב וסי' ק"ס, אבל לדידן דשפיר יש מצוה לשפשף הרי הוא בכלל מצות נט"י.

אמנם ראה מה שכתבו התוס' בסוכה (לט, א ד"ה עובר) דיכולין לברך על נטילת לולב דלא גמרה מצותה עד אחר נענוע, דמה"ט נמי מברכין אנטילת ידים אחר נטילה דלא גמר מצותו עד אחר ניגוב כדאמרינן פ"ק דסוטה (ד, ב)

דאסור לאכול בלא ניגוב ידים, ומיהו לא דמי כולי האי דנענוע אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב וכו'".

הנה למסקנתם דלא דמי נענוע לניגוב, דניגוב הוי חיוב ונענוע רק מכשירי מצוה, א"כ ה"ה שפשוף דאינו מעכב, איך כותב אדה"ז דיברך קודם השפשוף,

הנה אי"ז קושיא, שהרי השפשוף הוא קודם הניגוב ג"כ, וגם התוס' לא שללו הסברא כ"א שאינו דומה לניגוב, אבל מ"מ יתכן שכאשר מברכין קודם שעושים מכשירי המצוה כמו שפשוף דהוי כמו עובר לעשייתן ויוצאים ידי שיטת הרמב"ם דס"ל דאין ניגוב בכלל המצוה.

סימן ס''ג

אין משיחין בתוך הסעודה

פ''ז ה''ו: אין משיחין בסעודה כדי שלא יבוא לידי סכנה ומפני זה אם בא להם יין בתוך הזון כל אחד ואחד מברך לעצמו שאם ברך אחד יענה העונה אמן בשעת הבליעה ויבוא לידי סכנה

א

צ''ע צה שהכניס הלכה זו כאן ולא בהל' רוצח ושמירת הפש

צע"ק שכלל ענין זה כאן מאחר שהקדים בראש הפרק "מנהגות רבות נהגו חכמי ישראל בסעודה **וכלן** דרך ארץ" – דלכאורה איך שייך הלכה זו כאן שהוא מטעם סכנה וחמירא סכנתא מאיסורא, ומקומה לכאורה היא בהל' רוצח ושמירת הנפש, אבל לא נמצא שם.

ועוד דייקו שכתב הלשון רק ש"אין משיחין", ולא ש"אסור לשוח", משמע דאי"כ איסור, והלא חמירא סכנתא מאיסורא, והו"ל למימר "אסור לשוח בסעודה וכו'".

ואין לומר שבאמת הסכנה היא מועטת וחשש רחוק ועל כן לא רצו חכמים לאסרו, שכבר כתבו הפוסקים (עי' מג"א או"ח סק"ע סק"א: "אין משיחין אפי' בד"ת (כ"ה בגמ')", ועי' בפיר"ח שם, ואם הי' רק חשש רחוק, הלא יש כלל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין (ועי' בפי' עיון יעקב על הע"י בתענית שם), אלא בע"כ שנקרא שכיחא היזיקא כמבואר בפסחים (ח, ב), וכמו שביאר והוכיח כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חלק ל"ה ע' 225).

ואין לומר שהרמב"ם פליג ע"ז וס"ל דהוי רק חשש רחוק ולא שכיח היזקא, דמהגמ' מוכח דגם בד"ת אסור, ובע"כ שזהו משום שהוא שכיח היזיקא.

ויש בזה נפקא מינא לדינא, שהרי בהל' רוצח ושמירת הנפש (פי"א ה"ה) כתב

הרמב"ם: "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות", ובכן יש להסתפק אם נאמר דין זה לגבי שיחה בתוך הסעודה, דאם הוא רק ממנהגי הסעודה פשוט שאין להכותו מכת מרדות, אבל אם היא משום סכנה שפיר לוקין, ודוחק לומר שבהל' שמירת הנפש סמך על מה שכתב כאן בהל' סעודה.

ב

ביאור דברי הרמב"ם לחלק בין מדת חסידות להנהגת דרך ארץ

ואפשר ליישב שהרמב"ם אמנם ס"ל דהוא חשש רחוק, דיש כח באדם להישמר מהסכנה, וגם יש כלל ד"שומר פתאים ה'" בדברים שדשו בהם (וכמ"ש בשערי תשובה בשו"ע שם), וזה רגיל מאד שישיחו בתוך הסעודה, וראי' לזה מהסוגיא דתענית עצמה, שהרי האריך באמירה אין משיחין בתוך הסעודה שמא יקדים קנה לושט וכו', למה הוסיף לתת הטעם אם זה סכנה, וכמו שהקשה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם, רק שמ"מ מהל' דרך ארץ צריכים להתנהג לפנים משורת הדין כדין חסיד כמבואר בנדה (יז, א, ועי' בתוס' שם), מאחר שיש חשש רחוק שמישהו יסתכן בזה, ולזה מצד מדת חסידות כדאי לוותר גם שלא לשיחה של ד"ת בשעה שאוכל.

אמנם הרמב"ם השמיט שאין משיחין אפילו לדברי תורה, וכבר הקשו עליו מגמ' הנ"ל,

וי"ל לפי המבואר כאן, דס"ל דזהו מדת חסידות, ויש לומר שהלכות דרך ארץ למרות שאין כאן איסור, אבל היא הנהגה טובה ולא מדת חסידות בלבד, אבל שלא לשוח גם דברי תורה זהו מדת חסידות לגמרי יותר מהנהגה טובה, ואין דרכו של הרמב"ם לפסוק להתנהג במדת חסידות, כידוע בתשובת הרמב"ם לחכמי לוני"ל, ובפרט כאן שיש בניגוד לזה המצוה לדבר בדברי תורה.

ועוד, שהרמב"ם באותה הלכה השמיט מה שבגמ' דברכות (מה, ב) אמרו ממדת חסידות דשנים ממתינין לאחד, הרי שלא הביא דינים של מדת חסידות, ועדיין צ"ע.

ג

עוד ביאור ברמב"ם

ועיין ברכי יוסף (סי' ק"ע) שהביא מהא"ר בשם הדרישה (הובא בשערי תשובה) דאין שייך בזה"ז דאין אוכלין בהסיבה (אבל עיי"ש בשיורי ברכה וכן בפמ"ג שחולק ע"ז, וכ' דמסתימת הפסוקים משמע דאין חילוק).

דלפ"ז אולי י"ל בדוחק שהרמב"ם משמיענו שגם בזה"ז, כיון שיכול לצמוח מזה סכנה, לו רחוקה, גם כשיאכל בלי הסיבה, אין לו לשוח מדיני דרך ארץ.

סימן ס''ד

אין משיחין בתוך הסעודה

(מהדורא ב')

פ''ז ה''ו: אין משיחין בסעודה כדי שלא יבוא לידי סכנה, ומפני זה אם בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו שאם ברך אחד יענה העונה אמן בשעת הבליעה ויבוא לידי סכנה.

א

צ''ע מה שלא כתב שאסור להשיח

בס' המפתח ציין לס' תורת חיים (סופר – ריש סי' ק''ע) שהקשה למה לא כתב שאסור להסיח בסעודה .

מיהו אין קושיתו רק על הרמב''ם (וכן המחבר ריש סי' ק''ע ושו''ע אדה''ז סי' קע''ד סי''א – סי' ק''ע לא הגיע אלינו) דכך שנוי בגמ' תענית (ה, ב) ''הכי אמר ר' יוחנן אין מסיחין בסעודה''.

ואולי יש לבאר שבזה רוצה להדגיש שאי''ז איסור גרידא כ''א חמירא מאיסורא, דחמירא סכנתא מאיסורא, ולכן הוצרך רב יצחק לומר לרב נחמן הטעם שמא יקדים קנה לושט, דבזה רצה להדגיש לרב נחמן שחמור גם מאיסורא, ולכן גם דברי תורה אין לדבר, (עיין לקוטי שיחות חל''ה ע' 229).

אבל לפ''ז קשה ביותר מה שהקשה שם בס' תורת חיים, למה אמרו בירושלמי (ונפסק בשו''ע סי' ק''כ שם) ש''מי שנתעטש בסעודה אסור לומר לו אסותא'', דכאן אומר ש''אסור'' אף שהוא מאותו הטעם.

ב

חייב ממדת דרך ארץ

לכן נראה לענ''ד לומר להיפך, שהלכה זו הכניס הרמב''ם בתוך הדינים שהם מדרך ארץ, וכמ''ש בפי' רבינו מנוח: ''כל אלו דרכי מוסר והלכות דרך ארץ'',

ואולי ס"ל להרמב"ם שאי"ז סכנה ממש, אלא שזה יכול להביא לידי סכנה, אבל אין כאן סכנה גלוי'.

[אמנם בלקו"ש שם מבואר להיפך, דשכיח הזיקא, ולכן אין סומכין על אמירת דברי תורה, כי במקום דשכיחא הזיקא אין אומרים שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

אבל אי"ז סתירה לדברינו, דמה שכתבנו הוא רק לדעת הרמב"ם שהשמיט זה שאסור לומר אסוותא.

[ולכאורה הי' אפשר לבאר שזה קשור עם מה שמבואר שאין להשתמש ברפואות של חז"ל כי הטבעים נשתנו, אבל דוחק לומר שבימי הרמב"ם נשתנו אברי הגוף עד שאין חשש כ"כ שמא יקדים קנה לושט, וצ"ע].

אמנם גם לדעת הרמב"ם בודאי שאין לומר אסוותא והוא במכש"כ ממה שפסק כאן דאם בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו שאם ברך אחד יענה העונה אמן בשעת הבליעה ויבוא לידי סכנה", שאם אין לו לענות אמן כש"כ שלא יגיד אסוותא,

ג

מקור הרמב"ם

ואולי דייק הרמב"ם שמזה שבבבלי (ברכות מג, א) איתא שהטעם שכל אחד מברך לעצמו הוא מפני שאין בית הבליעה פנוי, ואילו בירושלמי שם הוסיפו לומר שאסור לומר אסותא, והוקשה לו למה לא הביאו שיש איסור זה בבבלי, וכלפי לייא, דרך הבבלי להאריך ואילו כאן הירושלמי מאירך להביא מאיסור לומר אסוותא, והבבלי השמיטו, וזה בנוסף שבבבלי לא אמר רב יצחק "אסור להסיח בסעודה", שמזה הוכיח הרמב"ם שאין כאן איסור.

וכן מזה עצמו שרב יצחק אמר לו שאין מסיחין בסעודה, ואם הי' סכנה ברורה איך אמר לו גם זה, הרי זה הוכחה שאין כאן איסור.

ועוד נראה להוכיח דאין כאן איסור משום סכנה מזה שאוכלין בהסיבה בליל פסח, והרי אמרו שהסיבה צ"ל בשמאלו בכדי שלא יקדים קנה לושט, והרי גם בהסיבה על שמאלו יתכן שיקדים לושט אלא שאין זה שכיח כ"כ כמו אם יסב על ימינו, אלא שאין מקפידין בזה מכיון שאין הסכנה ברור.

ואולי מזה למד הרמב"ם שהבבלי חולק וס"ל דאין כאן איסור כ"א שאי"ז מדרך ארץ שיצטרך לענות אמן כשאין

בית הבליעה פנוי, ויכול לבוא לידי סכנה, אבל אי"ז סכנה ברור, ולענות אמן או לומר אסותא אי אפשר לאסרו.

ועיין ברמב"ם הל' רוצח (פי"א) שהביא הדברים שאסור לעשותן מפני סכנה ולא הביא הדין שאין משיחין בסעודה, ומשמע שלדעתו אי"ז איסור כ"א הנהגה טובה מצד דרך ארץ.

ד

תירוץ לקושיא: איך לא ידע רב נחמן המשנה שכל אחד מברך לעצמו

עוד יש להעיר בביסוס שיטת הרמב"ם דאי"ז איסור כ"א מהלכות דרך ארץ, בהקדם מה שראיתי מביאים מספר ישרש יעקב שתמה על הגמ' בתענית דאיך לא ידע רב נחמן המשנה דכל אחד מברך לעצמו משום החשש שמא יקדים קנה לושט.

ונלענ"ד ליישב בפשטות, דעניית אמן אינו יכול לדחות, נמצא שכאחד יברך יתכן שהשומע יש לו אוכל בפיו, לכן לא רצו לקבוע ברכה אחת להוציא את כולם, אבל לדבר דברי תורה שפיר יכול לבלוע מה שיש בפיו ואח"כ ידבר, נמצא דאי"ז אלא חשש רחוק, ומסוגיא זו הוכיח הרמב"ם שאי"ז איסור ולא סכנתא.

ולהעיר מדברי השערי תשובה (או"ח שם) שהביא מהא"ר בשם הפרישה שהאידנא אין חוששין לזה לפי שהחשש הוא רק בהסיבה, ובעל השע"ת עצמו כותב דגם בהסיבה אין לחשוש לזה דהאידנא דשו בו רבים.

ואם נימא שיש כאן איסור איך יכולין לומר הסברא דדשו בו רבים. ואולם לשיטת הרמב"ם כפי שביארנו מובן.

סימן ס''ה

ספק ברכות להקל

פ''ח הי''ב: כל הברכות האילו שנסתפק לו בהן אם ברך אם לא ברך אינו חוזר ומברך לא בתחילה ולא בסוף מפני שהן מדברי סופרים.

א

ביאור שיטת הר''י

כתבו התוס' ברכות (יב, א) ד''ה לא: "ופירש רב אלפס השתא דלא איפשיטא בעיין אזלינו לקולא, ואפילו פתח בחמרא וסיים בשיכרא יצא", והטעם דאזלינן לקולא בפשטות הוא מצד הכלל דספק ברכות להקל. וכ''ה שיטת הרמב''ם כאן.

אמנם התוס' מביאים בשם הר''י שחולק ע''ז וז''ל: "ור''י הי' אומר לחומרא, דצריך לברך פעם אחרת".

ובגליון הש''ס להגרעק''א ביאר דברי הר''י וז''ל: "ולא שייך לומר הכא ספק ברכות לקולא [ובמג''א סימן ר''ט ס''ק ג' הקשה כן] דכבר כתב הרש''א בפסחים קב ע''א ד''ה להודיעך כחו, דל''ש כן אלא בברכת המצות דהברכות אינן מעכבות, אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע''ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה, דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות".

וביאור דבריו בס' קהלת יעקב שמאחר שמברך מצד הספק, ובלי הברכה אסור לו לאכול תו אי''ז ברכה לבטלה (אבל הביא שהרעק''א עצמו מבאר שיטת הרי''ף באו''א, ויובא בסמוך).

אמנם כן ביאר רבינו הצ''צ דברי הר''י בשו''ת שלו (סי' ג' אות ו'), שהביא הסבר זה לדעת הר''י שאם מברך מספק אינו עובר בבל תשא. עיי''ש שהביא שכ''כ הפנ''י, ועיין בחי' על הש''ס (עו, ג) שהטעם דספק ברכות להקל ה''ז מפני שספיקא דרבנן לקולא ולא כר' מנוח דספק לא תשא.

אכן הגרעק''א בהגהותיו לשו''ע (סי' ר''ט) ביאר באופן שיטת הר''י באופן

אחר (וכמו שהביא דבריו שם בס' קהלת יעקב), דמאחר שאסור לו לאכול א"כ אם לא יברך ויאכל הרי ודאי נשארה הברכה ראשונה לבטלה, ואם יברך ויאכל ג"כ לא יהא אלא ברכה אחת לבטלה, ואין חילוק בין נתיר לו לברך ולאכול לבין לא נתיר לו לברך ולאכול דממנ"פ ברכה אחת יהא לבטלה ולא יותר, וכל כה"ג שרינן לי' לברך ולאכול. והרבה דנו בדבריו אלו.

עכ"פ, איך שנבאר, שיטת הר"י מובנת שאין כאן ברכה לבטלה, ויש כאן חשש שיאכל בלי ברכה לכן מברך פעם אחרת.

ב

שיטת הרי"ף והרמב"ם צ"ע: איך יהנה בלי ברכה

אבל לאידך שיטת הרי"ף והרמב"ם צ"ע, דיעויין בחי' הריטב"א שבת (כג, ב): "ומיהו תמיהני בברכות הנהנין לפניו, האיך חוזר ואוכל במה שהוא כנהנה מקדשי שמים כדאיתא בפרק כיצד מברכים, והי' ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר".

הרי שהקשה איך יאכל בלי ברכה שנהנה מקדשי שמים.

[ולהעיר שבהלכות ברכות שלו כתב הריטב"א מפורש: "מי שנסתפק על ברכת הנהנין אם בירך ואם לאו, אם הוא בברכה שלפניו שהיא מדבריהם אינו חוזר ומברך אבל בברכה שלאחריו שהוא מה"ת חוזר ומברך שאיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן, וכיון שכן בכל ספק של תורה ספקו חוזר". הרי שפסק שאינו חוזר ומברך למרות מה שהקשה בשבת].

ג

ישוב להקושיא

ויש לבאר דבר זה שאין כאן איסור שנהנה נקדשי שמים, לפי מה שביארנו בס' "חי' וביאורים במס' ברכות" (יז, ב) בהא דכתב רש"י שאונן אינו מברך המוציא, ורש"י ס"ל דהוי רק פטור ולא איסור, והקשו הלא נהנה מעוה"ז בלא ברכה ולא הותרו איסורים, ולהירושלמי שהביאו התוס' שם אסור לברך, ולמה הלא נהנה בלי ברכה.

וביארנו שם לפי מה שמבואר בברכות (לה, א) שילך אצל בקי, דמה יעשה אדם שאינו יודע לברך שיתענה עד שילמדו, ופשוט שגם אם יש כאן איסור של גזילה ומעילה, דמ"מ זה רק כשמראה שאינו מעוניין לברך, אבל אם אינו יודע

ומשתדל אי"ז מעילה, מכיון שמה שאוכל בלי ברכה היינו משום שאינו יודע לברך, וה"נ באונן מה שאינו מברך הוא מפני שאינו יכול לכוין דטרוד.

ד

עוד ישוב

ועוד י"ל, דהנה התוס' שם הביאו מהירושלמי שאונן אסור לברך, וביארנו שם שי"ל שהירושלמי הולך לשיטתו דבירושלמי (פ"ו ה"א) וכן בתוספתא איתא שכשאינו מברך מעל "עד שיתירו לו כל המצות", והמפרשים פירשו שהכוונה להברכה, ובתורת מיכאל (סי' א') כתב שהכוונה שאסור לאכול עד שיבוא לידי פיקו"נ ויתירו לו כל האיסורים, אבל הלשון היא "כל המצות" ולא "כל האיסורים".

וביארנו שם שהכוונה עד שיהא ר"ל אונן, שהפקיעו ממנו חיוב של כל המצות, ומכיון שליכא חיוב ברכה שוב ליכא איסור.

וביאור הדבר לפי החקירה הידועה אם החיוב ברכה היא תוצאה מהאיסור של מעילה, או שהאיסור היא תוצאה מהחיוב לברך, וי"ל שהירושלמי הולך בדרך השני, א"כ מאחר שאונן אין לו חיובים (ויתירה מזו לפי הירושלמי, שנאסר באמירת ברכה), תו ליכא איסור.

ואפשר שזהו סברת הרי"ף, שאינו מברך מצד חשש ברכה לבטלה, אבל מאחר שאינו מחוייב לברך שוב מצד החשש של ברכה לבטלה, שוב נתבטל האיסור של הנאה מעוה"ז בלי ברכה.

ועיין שו"ע אדה"ז (סי' קס"ז) שפסק כהרי"ף והרמב"ם וטושו"ע, אבל הוסיף שיכול להחמיר שלא לאכול. ולא צויין המקור לחומרא זו. ומצאתי מביאים כן בשם הרדב"ז.

וביאור החומרא, דיש משמעות בבבלי וכן למ"ד אחת בירושלמי שהחיוב נובע מהאיסור, א"כ איך יאכל בלי ברכה ועובר על איסור.

סימן ס''ו

ברכת הגומל

פ''י ה''ח: ארבעה צריכים להודות

א

ספק אם היו צריכים להביא קרבן תודה בזמן הבית

יש להסתפק אם ארבעה אלו שצריכים להודות אם הם מחוייבין להביא קרבן תודה בזמן הבית, ורק עכשיו מצד הדין ד"ונשלמה פרים שפתינו", שבמקום קרבן תודה מברכים ברכת הגומל, או שיש חילוק ביניהם, דתודה הוי רשות ואילו ברכת הגומל הוא חיוב.

והגרי"פ פערלא בפירושו לספר המצות לרס"ג (מצוה נט-ס) דייק מזה שלא הביא הרמב"ם שיש חיוב כמו בברכת הגומל משמע דס"ל שאינו מחוייב, והביא שיש בזה מחלוקת הראשונים, דהר"י הובא בשטמ"ק בערכין (יא, ב) הקשה איך מצינו שירה בתודה הלא אינה באה חובה, עיי"ש.

אמנם הביא שם מרש"י בפי' עה"ת ומעוד הרבה ראשונים דס"ל דהוי חובה, וכן דייקו מרש"י במנחות (עט, ב) וברש"י כת"י ור"ג, תוס' רי"ד ר"ה (ה, ב), וכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח נ"א.

ואדה"ז כתב מפורש (הל' פסח, סי' תנ"ח ס"ה) "לפיכך אנו עושין ג"כ ד' מצות לעשרון זכר ללחמי תודה שהיוצא מבית האסורין חייב להביא תודה וכו'", הרי שדייק לכתוב "חייב" אף שבמקור הדברים בראי"ש כותב רק ש"היוצא מבית האסורים מביא לחמי תודה".

ב

תיווך בין הדעות

ואולי יש לחדש, דאין כאן מחלוקת, אלא דכך היא אופי' של קרבן תודה, שאף שיש חיוב להודות מ"מ אם מביא את התודה רק כחיוב כמו חטאת נמצא שאי"ז הודאה בשלימות, ולכן למרות מה

שיש חיוב להודות מ"מ אין מחייבין אותו ואין ממשכנין אותו להביא, אלא צריך שידור להביא קרבן תודה, ואם לא ידור ביטל חיובו להודות, אלא שהדרך להודות הוא ע"י שידור. דקרבן שלמים בא הכל ע"י נדר, שאין שום חיוב לנדור, אבל תודה הרי זה חיוב להביא עצמו לידי נדר. ואם באמת אינו רוצה להביא קרבן תודה אז אין לו להביא כי אי"ז הודאה

אמנם כל זה הוא לגבי הבאת קרבן, דבקרבנות יש הגדרה שאי אפשר להביא חולין לעזרה, ואם אינו רוצה להודות אי"ז נקרא קרבן תודה, אבל מה שתיקנו חז"ל על יסוד הכתוב בתהלים חיוב לד' שצריכים להודות, שם יש חיוב גמור. ויש לעיין בכל המקומות שהוכיחו כב' הצדדים אם בחידוש זה תתיישיבו.

ג

ביאור פירוש רש"י עה"ת

ובזה יהא מובן מש"כ רש"י בפי' עה"ת שם "נדר שלמים הללו" אף שחובה היא לדעת רש"י, ועיין לקו"ש חי"ב ע' 22 בהערה 10 שביאר "שהחיוב הוא לאחר שנעשה הנס – אבל מצינו שיעקב אבינו נדר להביא קרבן (בתור הודאה) עוד בהיותו בהעת צרה" ועיי"ש באריכות יותר.

ואולי יש להוסיף שקמ"ל שיש חיוב לנדור כי זהו גדר של תודה אף שיש חיוב להודות, א"א כ"א ע"י שינדור וכמשנ"ת.

ד

צ"ע סדר הד' שצריכים להודות ברמב"ם ובשאר מקומות

ובעיקר הסדר של הרמב"ם, חולה, חבוש יורדי הים והולכי דרכים יש לעיין, שבגמ' (ברכות נד, ב) הסדר הוא: יורדי הים, הולכי מדברות, חולה, וחבוש. וצ"ל למה שינה הרמב"ם סדר הגמ'.

והנה בתהלים הסדר הוא הולכי מדברות חבוש, חולה ויורדי הים, ובתוס' (שם ד"ה ארבעה) הקשו: "ובתהלים לא חשיב בזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון" – ותירצו ד"קרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה", אבל הרמב"ם סידר לא כבפסוק ולא כבגמ'.

וראה לקוטי שיחות (חי"ב פ' צו) שהקשה עם רש"י בפי' עה"ת שהסדר שם הוא: "יורדי הים, הולכי מדברות וחבוש, וחולה" שזה סדר אחר.

ובהערה 7 כתב: "ולהעיר שגם אי"ז כסדר הרמב"ם (הל' ברכות פ"י ה"ח),

ולא כפי הסדר בטור ושו"ע (או"ח ריש סי ריט) וסדר ברה"נ של אדה"ז (פי"ג ה"ב)".

ובלקו"ש שם מסביר שסדר רש"י הוא כפי הסדר של בנ"י אז כשיצאו ממצרים, עיי"ש, דלפ"ז יוצא שסדר הרמב"ם הוא לא כבכתוב (סדר המסוכנין יותר לפי התוס'), ולא כבגמ' (כפי המצויין).

ד

פירוש של "חייבים"

ואולי יש לבאר, שהלא נוסח הברכה הוא "הגומל לחייבים וכו'", שהכוונה שזה מגדיל את השבח והודאה שהגם שהוא חייב מ"מ הציל אותו הקב"ה, שלכן יש לומר שמונה אותם כפי סדר שהם חייבים ומן הקל אל כבד, וכפי שיתבאר.

ובהקדם מה שבפירוש "חייבים" כתב הב"י שהוא רשעים, שאפי' מי שהם בכלל רשעים עכ"ז גמל להם הקב"ה טובה, וגם אני בתוכם, דהיינו שהוא מפרש שהכוונה שלמרות מה שהוא רשע מ"מ גמל לו הקב"ה טובה.

וכן המג"א שם כתב שקטן אי"צ לברך כי אינו חייב שאינו בר עונשין. ועיין בפרישה מה שהקשה על פירוש זה. ועיין בעיון יעקב על הע"י שזה גנאי לת"ח. וגם היעב"ץ בס' מור וקציעה החולק על המג"א וס"ל דקטן מברך, מ"מ מודה הוא דפירוש חייבים היינו רשעים, אלא דקאי אאיניש דעלמא. ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קי"ג) שמבאר הטעם שיולדת לא תברך ברכת הגומל משום הנוסח "חייבים" והכוונה שאין יסורים בלא חטא וביולדת לא שייך זה, דכך דרכו של עולם.

ועיין בשו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' כ"ז) שהקשה על נוסח זה ממה שארז"ל באבות "אל תהי רשע בפני עצמך", ומה שתי' על יסוד הגמ' דאין יסורין בלא חטא, אבל מ"מ למה יקרא רשע, הלא היסורין עצמן ממרקין ובודאי מי שמברך כבר עשה תשובה ונקרא צדיק גמור. [אמנם לפירוש היעב"ץ לק"מ מכיון שהכוונה לא עליו אלא על איניש דעלמא].

אמנם יש לומר פירוש אחר ב"חייבים", דאי"ז [רק] מצד החטאים שלו, אלא [בנוסף לזה] נקרא חייבים מזה שהוא אשם במה שנגרם לו סכנה, וכל מה שהאדם שניצול הוא בגדר חייב יותר, דהיינו שניתוסף באשמתו, ניתוסף במקביל לזה שבחו של הקב"ה. דלמרות

זה שהוא גרם להסכנה אעפ"כ הציל אותו הקב"ה.

[ומה שקטן אינו מברך לפירוש זה יש לומר שא"א לומר שהוא גרם להסכנה מפני שאין בו דעת, ולא שייך לומר עליו חייבים, חוץ מזה שהרמב"ם לא הביא כלל שקטן פטור מלברך, ויש הרבה פוסקים שחולקים על המג"א וס"ל דגם קטן מברך].

ה

ביאור סדר הרמב"ם

מעתה מובן היטב סדר הדברים שמנה הרמב"ם שחייבים להודות:

ומתחיל מחולי, שבד"כ חולי בא משמים, מ"מ שייך לומר "חייבים" שיתכן שהחולי בא כעונש לעבירות, ועוד שבהל' דעות כתב איך להישמר מחולי, ועיין כתובות (ל, א) הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, וברש"י שם (ד"ה בידי שמים) כתב: "שפעמים שבאים בפשיעה", הרי שגם מה שבא משמים ברוב הפעמים מ"מ לפעמים הוא אשם בזה, ולכן משבח את ה' בברכת הגומל ואומר, שלמרות מה שהוא חייב בזה שהחולי בא מצד מעשיו קצת שהוא תרם לזה, מ"מ גמל לו הקב"ה טוב.

ואח"כ מחדש יותר בשבחו של הקב"ה מה שגומל לחייבים טובות, שהוא חבוש בבית האסורים, שיתכן שהוא אשם בזה מצד פעולותיו שגרם במעשיו שיחבשו אותו והוא חייב יותר מחולה, אך מ"מ קורה הרבה פעמים שהגויים מעללים על היהודים ואינו אשם בזה, אבל פושט שיתכן יותר שהוא אשם במצבו בחבוש יותר מחולה.

ואח"כ מונה יורדי הים, שהסכנה הוא ברובו ע"י מעשיו שירד מדעתו ורצונו לים, שנמצא שנכנס לסכנה בעצמו מרצונו הטוב שהגדר של חייבים גדול ביותר, אך בד"כ מי שיורד לים עושה כן לצורך פרנסתו, א"כ הוא מוכרח בדבר (ולהעיר שאחיו של הרמב"ם עסק בזה וטבע בים), אבל אין הכרח בא ממקום אחר כמו בחולה או חבוש.

ואח"כ מונה הולכי דרכים, שבדרך כלל אין סכנה כ"כ בהולך בדרך (אף שאמרו חז"ל כל הדרכים בחזקת סכנה, אבל לעומת שאר הדרים כאן אי"ז סכנה כ"כ, ואי"צ לברך ברכת הגומל בכל נסיעה ביבשה).

ובפשטות, דההלכה כאן מיירי שהלך בדרך של סכנה, דבשלמא יורדי הים יורדים לצורך פרנסה, וכאילו מוכרחים

הם בזה ואין מקום להימלט מן הסכנה בים, אבל בהולכי דרכים הלא יכול להלוך בדרך בטוח יותר.

[ואולי מטעם זה השמיט תיבת מדבר, דכל המדבר הוא כמו ים, ואי"ז סוג חדש, דאם מוכרח לנסוע במדבר לצורך פרנסתו הרי זה כמו מי שיורד לים לצורף זה].

ונמצא שהוא הכניס את עצמו להלוך בדרך של סכנה שאולי הוא דרך קצרה וארוכה, ותחת שילך בדרך ארוכה וקצרה שאין בו סכנה כ"כ נסע בדרך זו שירויח יותר, וא"כ מאחר שהוא הביא עליו הסכנה מרצונו ובבחירתו, הרי הוא בגדר של חייבים יותר, ויש צורך לשבח יותר.

ובזה מובן מה שהדגישו בנוסח זה לומר "חייבים", שבזה יוסיף בכוונה בברכתו כנ"ל.

אבל עדיין צ"ע מה שיש צורך להכניס זה בנוסח הברכה, הרי בשאר ברכות ותפלות נאמרו רק עיקר השבח ולא הכניסו דברים להרבות הכוונה..

ואולי יש לומר עוד לפי המבואר בגמ' שבת באיש שנעשה לו נס ואמרו כמה מגונה שנשתנה הטבע בשבילו, ועוד מצינו שיעקב אמר קטונתי מכל החסדים וחשש שאין לו עוד זכיות, ולכן צריכים לשבח את ה' כשעושה נס, כי זה יגדיל הזכיות שלו, או שלכה"פ לא יגרע מהזכיות, ולכן מדגישים ש"חייבים" אנחנו, וכאילו מבקשים שלא יגרע מאתנו הזכיות משום נס זה.

ו

עוד ביאור באמרית "חייבים"

ועוד יש לומר פירוש אחר ב"חייבים" לפי זה, שאין הכוונה לעבירות, כ"א שמזה שקרה נס זה גרם שנהי' חייבים, מלשון שלמה ובני חטאים, שנחסר אצלינו זכיות, ולמרות מה שהנס גרם שנפסיד מ"מ אנו מודים ומשבחים אותו ית'.

ולפי פירוש זה הד' שצריכים להודות צריך שימנו אותם בסדר של גודל הנס. ויש לעיין איזה נוסח מתאים יותר.

ואחר כותבי כל זה ונדפס ראיתי בקובץ הערות וביאורים דאהלי תורה (גליון א'קלז – פרשת ויחי תשע""ח) שהאריך הגר"א גרליצקי שי' בענין זה ובהמסתעף, ובמה שכתבנו יש להעיר בדבריו, ואכמ"ל יותר.

סימן ס"ז

השמטת הרמב"ם שאין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין

פ"י הכ"ב: מדד ואח"כ בקש רחמים ה"ז תפלת שוא וכל הצועק לשעבר ה"ז תפלת שוא.

א

השמטת הרמב"ם שאין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין

ראיתי בהערות המו"ל חידושי הצ"צ על ב"ב (ב, א) שהעיר בזה שהשמיט הרמב"ם טעם הגמ' שאין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין המבואר בבבא מציעא (מב, א), והרמב"ם מביא רק שאין צועקין על העבר –

וכתב שם שלשיטתו בזה שאין היזק ראי' בגינה, וכפי שביאר לחכמי לוני"ל שעין הרע זהו רק ממדת חסידות. ועפ"ז ר"ל שלא הי' יכול לכתוב הטעם שאין הברכה שרוי', שזה רק לפנים משורת הדין.

אבל ביאור זה צ"ע, דאם הרמב"ם ס"ל דהוי תפלת שוא מפני שהוא על העבר, למה הוצרך הגמ' להביא הטעם של אין הברכה שורה אלא על דבר הסמוי מן העין, אלא בע"כ, שאי"ז נקרא עבר מאחר שתפלה יכול לפעול שינוי הטבע, וגם הרמב"ם מודה בזה שהרי הכניס דיני תפלה, אם אינו לשעבר, בספרו של הלכה.

דהנה ביאור דברי הרמב"ם שעין הרע הוא מדת חסידות הוא שאי"ז ענין המובן בטבע, שאין זה ענין טבעי שעין הרע יוכל להזיק, וכל דבר שאינו נתפס בחוש האדם לא שייך לאסור ולחייב מצד עיקר הדין, והרבה דוגמאות לזה והדברים עתיקים. וכמדומה שבזה ישב כ"ק אדמו"ר מה שלא הביא הרמב"ם בהל'

בית הבחירה מענין השמיר. וכמדומה שכעין זה שמעתי לפני הרבה שנים מהרה"ג ר' יצחק רייטפארט שי' מח"ס בדבר מלך על הרמב"ם שכ"ק אדמו"ר ביאר לו עד"ז דברי הצ"צ בב"ב הנ"ל.

ולכן מובן שכל זה אינו שייך לתפלה, שמבקשים מהקב"ה שישלח ברכה, שתפלה הוא ענין לפעול ריפוי חולים וכו', שכ"ז אינו שייך לטבע וכוחות בני אדם.

מעתה מובן מה שהגמ' הוכרח לבאר שאכן תפלה פועל שינוי הטבע, וגם כשכבר מדד שייך שישרה ברכה, אי לאו הטעם של אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין.

א"כ שוב קשה כנ"ל איך שלל הרמב"ם תפלה כשכבר מדד, ובע"כ שהטעם הוא שאין הברכה שורה, דגם בגדרי התפלה שענינה לפעול שינוי הטבע, מ"מ בגדרים אלו אין הברכה מצוי'.

ב

ישוב להשמטת הרמב"ם

ומוכרח לומר שהטעם שלא הביא טעם הגמ' הוא: או שאין דרכו לכתוב כל טעמי הלכות (וצ"ע הכללים בזה), ב' שמאחר שענין זה שאין ברכה מצוי' אם אינו סמוי מן העין קשורה להיזק ראי' של גינה, וכמו שביאר הצ"צ, והרמב"ם שלל זה בחיבורו מפני שאי"ז אלא מדת חסידות, לכן לא רצה להביא טעם זה כאן, אף שכאן הוא שייך, בכדי שלא נלמוד ממנו למקומות אחרים לאסור היזק ראי' ע"י עין הרע.

ג

ראי' מדברי הר"ן דתפלה אינה נקראת דרך הטבע

ובעיקר הדבר שכתבנו שתפלה אינה נקראת דרך הטבע, יש להעיר מדברי הר"ן בנדרים (מ, א) שמותר להתפלל שאדם ימות אם מצטער הרבה בחליו ועיי"ש ראיתו מכתובות. דפשוט שאם הי' עושה דבר טבעי לקרב מיתתו שאז הי' נחשב כרוצח, אלא שתפלה הוא ענין התלוי רק בה'.

ד

הריגה ע"י שם אם נחשב כרוצח

ויש להעיר לפי זה, מי שהורג ע"י שם, וכמו משרע"ה שהרג את המצרי, אם נקרא רוצח, ואם הוא כהן אם יכול לישא את כפיו, שהרי גם בשוגג אין לו לישא את כפיו, ובפרט אם יהרגו במזיד ע"י שם וכבר האריכו בזה בפוסקים (שו"ת

הלכות קטנות ח"ב סי' צ"ה, מעשה רוקח על הרמב"ם הל' שבת פכ"ד, שו"ת מהרי"א או"ח סי' קצ"ט, דברי שאול עה"ת פ' שמות, שו"ת ראשי בשמים (סי' ר אות כ"ג), חיד"א בס' דבש לפי (מע' מ אות ד), ובחי' הגרי"ז עה"ת כתב שהוא נחשב כמיתה בידי שמים), דלפי מה שכתבנו אי"ז נקרא רציחה, מאחר שאי"ז ענין טבעי,

ולפי דברינו יש לחלק בין הריגה ע"י שם להלבנת פנים שנסתפקו הפוסקים (ראה שו"ת שבט הלוי או"ח ח"ח סי' קעב, ולהורות נתן ח"ח סי' ב'), דמה שהלבנת פנים נקרא רציחה הרי זה דבר טבעי וכלשון הגמרא בב"מ (נח, ב): "אזל סומקא ואתא חיוורא",

ה

הריגה ע"י כשוף

ויש להעיר עוד גם מהריגה ע"י כישוף, אם זה נקרא רציחה, (עי' בס' שערי טהר ח"ד בפתח השער שהאריך בזה), דלפי דברינו גם זה לא נקרא דבר טבעי, ואלי תלוי במחלוקת הראשונים אי יש ממשות בכישוף.

ולהעיר עוד מהשקו"ט אודות חילול שבת לנסוע לצדיק לקבל ברכתו במצב של פיקו"נ. ולא באתי אלא להעיר, ואכ"מ עוד להאריך בזה.

סימן ס''ח

ברכות המצות במצות דרבנן

פי''א ה''ג: וכן כל המצות שהן מדברי סופרים וכו' מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו, והיכן צונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה

א

שינוי לשון ממ''ש למעלה

צע"ק מה ששינה כאן ממ"ש למעלה (פ"ו ה"ב) במצות נטילת ידים, דשם הביא תחילת הפסוק (דברים יז, יא) "עפ"י התורה אשר יורוך", ואילו כאן הביא אמצע הפסוק "אשר יאמרו לך תעשה".

ובפשטות י"ל ששם בהלכות נטילת ידים, שאין זה מקומו העיקרי של ברכת המצות, מסתמך על תחילת הפסוק, מיהו כוונתו היא לכל הפסוק, ומרמזו ב"וכו'", אבל כאן, בפי"א דהלכות ברכות, שהיא מקומה העיקרי של ברכות המצות, הוא מדייק להביא עיקר חלק הפסוק שממנו למידין שצריכים לציית להם, דהיינו: "אשר יאמרו לך **תעשה**".

ב

עוד ביאור

ועוד יש לומר, שלמעלה בפ"ו מיירי רק במצות נטילת ידים שאינה חובה, וכמ"ש כאן דאין מוכרח לאכול לחם או פירות רטובים, ולכן יותר מתאים להביא "עפ"י התורה אשר יורך", שבפסוק זה אין כתיב שמחוייבין לעשות איזה דבר, כ"א שישמע למה שיורך, ובנט"י ליכא ציווי ליטול את הידים, כ"א כשרוצים לאכול לחם צריכים ליטול וצריך לשמוע לכל מה שיורו לנו בזה, או לעשות מעשה וליטול את הידים או לפעמים יורו לנו שאינו צריך ליטול את הידים, ואילו בפי"א שהביא גם מצות שהם חובה,

והחובה היא לעשות איזה מעשה, מתאים יותר הלשון "אשר יאמרו לך **תעשה**", שיש חיוב על העשי'.

ועי' בס' תורה תמימה עה"פ שהרגיש בזה, שהרמב"ם שינה מלשון הש"ס שבגמ' שבת (כג, א) מביא רק סיום הפסוק ד"לא תסור", ומה שתי' (וכן תי' הרב קאפח ז"ל בפירושו) שכוונתו לתרץ קושיית הראשונים שאין שייך ברכה על ל"ת – צ"ע, דא"כ מהו טעם שהש"ס כאן וגם בגמ' ברכות (יט, ב) שנקטו פסוק זה,. והרב קאפח כתב דאולי הי' לפני הרמב"ם נוסחא אחרת בגמ'.

ואולי י"ל שהרמב"ם הולך בעקבות הספרי, (ריש פ' שופטים) שהובא גם אשר יאמרו לך תעשה שהיא מ"ע. ועי' בריש הלכות ממרים שאכן הביא ב' הפסוקים.

הלכות מילה

סימן ס''ט

מילה ביום השמיני

מנין המצות שבכותרת: מ''ע אחת והיא למול הזכרים ביום שמיני

א

דיוק מה שהוסיף שהמצוה היא ביום השמיני

יש לדייק מה שהוסיף שהמצוה היא ביום השמיני, דכאן בהכותרת אי''ז המקום להזכיר פרטי הדינים (ואמנם בספהמ''צ לא הזכירו).

ולכאורה יש לדייק מזה שמילה ביום השמיני הוא חלק בלתי נפרד במצות מילה, דקודם יום השמיני אי''ז נקרא מילה.

ב

ראי' להגדרת השאגת ארי'

ולכאורה זה ראי' להגדרת השאג''א את מילה קודם זמנו, דעיין בשאגת ארי' (סי' נ''ב) שחלק על הש''ך (סי' רס''ב סק''ב) דס''ל שקיים מצות מילה אלא שצריך להטפת דם ברית, והשאג''א השיגו וכתב שלא קיים מצות מילה כלל גם בדיעבד ואין לו תקנה בהטפת דם ברית, והוי מעוות שלא יוכל לתקון דהוי כמו נכרת הגיד.

ואפשר שהרמב''ם כאן מרמז שאכן כן הוא, שקודם יום השמיני ליכא מציאות של מילה, נמצא שיום השמיני אי''ז רק פרט במצות מילה כ''א שהוא חלק עיקרי, ומה שמלין אח''כ, ואעפ''כ קיים מצות מילה, ה''ט שלאחר יום השמיני כבר יש לו ערלה ומקיים מצות מילה, רק שחסר בקיום מצות מילה בזמנה.

ואף שהשאג''א שם (סי' נג-נד-נה) האריך דגם במל בלילה לא קיים מצות

מילה כלל, והוי מעוות שלא יוכל לתקון, ולמה לא הכניס ענין זה בהכותרת – דלק"מ, שאיה"נ, ענין זה נכלל בזה שאומר "**ביום** השמיני", דרק ביום הוי מילה כשירה.

סימן ע'

חידוש הרמב''ם במה שכתב דמילה הוי מ''ע

פ''א ה''א: מילה מצות עשה שחייבין עלי' כרת

א

קושיית הרדב''ז

הרדב"ז הקשה למה התחיל כאן בזה שמילה היא מ"ע שלא כדרכו בשאר מקומות, והקושיא מתחזקת לפי מה שכבר הקדים שהיא מ"ע בהכותרת, ולמה לי' לחזור ע"ז עוה"פ, וראה בהל' ק"ש שלא הקדים שיש מ"ע לקרות את השמע, ועד"ז בכ"מ.

ותי' דכאן משמיענו שהיא מ"ע שיש בה כרת שזה חידוש גדול, ולא מצינו כרת בשאר מ"ע חוץ מהקרבת קרבן פסח.

ולפי דברי הרדב"ז יש ליישב גם מה ששינה הסדר, שבהל' תפלה שהקדים שהיא מ"ע (וכמו שכתבנו שם הביאור) כתב: "מ"ע להתפלל" ולא כתב "להתפלל היא מ"ע", ואילו כאן כתב: "מילה מצות עשה" – כי כאן ר"ל לא שיש מ"ע להתפלל, כי זה כבר ידענו, כ"א שמילה היא מצות מיוחדת שיש בה כרת.

ב

עוד ישוב

עוד יש לומר, שקמ"ל שרק מילה עצמה היא מ"ע שיש בה כרת, אבל מילה בזמנה אין בה חיוב כרת, ובא להוציא מקס"ד שיכול להתעורר ממה שכתב בהכותרת "מ"ע אחת והיא למול את הזכרים ביום השמיני", שאפשר שאם ביטל מילה ביום השמיני דשייך בה כרת, לכן קמ"ל דרק עיקר המצוה של מילה היא שיש בה כרת ולא מילה בזמנה. וראה מש"כ על הכותרת.

סימן ע''א

מילה בשבת דחוי' או הותרה

פ''א ה''ט: מילה בזמנה דוחה את השבת

א

ספק בכוונת הרמב''ם אי ס''ל דחוי' או הותרה

ידוע מה שנחלקו האחרונים אי מילה בשבת היא הותרה או דחוי', וכן הביאו גם מרבותינו הראשונים ז''ל דמשמע דפליגי בזה.

ויש להסתפק בכוונת הרמב''ם כאן בכתבו שמילה בזמנה "**דוחה** את השבת", אם הכוונה שהוא רק דחוי' ולא הותרה, או שרצה להשתמש באותן הלשון שהשתמש במילה בצרעת שהיא מדין עשה **דוחה** ל''ת, ורצה להשתמש באותו ביטוי בשני הדינים. או י''ל, שלא הי' אפשר לומר השלילה באותו לשון, ד''שלא בזמנה אינה הותרה לא את השבת ולא את היו''ט", חוץ מזה שלשון זו אינו חלק, לשון זה היק נותן מקום לטעות דרק אינו הותרה אבל שפיר דוחה.

ובאמת נראה שלשון "דוחה" גם בלי טעמים הנ''ל אין בו להכריע. וכמו שמצינו לשון הותרה בנוגע לכלאים בציצית, אף דעשה רק **דוחה** ל''ת מדין דחוי' לרוב המפרשים, ה''נ י''ל שהלשון "דוחה" יכול להתפרש כהותרה.

ב

חילוק הצ''צ בין לשון ''דחוי'' ללשון ''דוחה''

ובשו''ת אדמו''ר הצ''צ (או''ח סי' ל''ח) הביא מש''כ הרמב''ם בהל' שבת בנוגע לפיקו''נ שהיא דחוי', וכתב שלשון דחוי' לחוד ולשון דוחה לחוד, שגם בנוגע לקרבן ציבור שדוחה את השבת תנן בתמורה (פ''ב) דקרבן ציבור דוחה את השבת ואת הטומאה, ושם הרי זה הותרה.

מעתה גם כאן אין להוכיח מלשון "דוחה" שס"ל דדחוי' היא, דלשון זה שייך גם אם הוא הותרה.

ג

דעת הרמ"א דהוי הותרה

והנה מהרמ"א (יו"ד סי' רס"ו סי"ד) נראה שס"ל דמילה בשבת הוי הותרה (וחולק על המחבר שפסק שלא ימולו ב' מוהלים בשבת), ובשו"ת הרמ"א (סי' ע:ו) הוכיח כן מהא דפסק הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ב) דלגבי פיקו"נ הוי כחול גמור, והרי ביומא ילפינן דפיקו"נ דוחה שבת ממילה, א"כ כמו פיקו"נ הוי הותרה בשבת ה"נ מילה (וכן הוכיח הגר"א בביאורו (יו"ד סי' רס"ו סי"ד)).

והנה מש"כ הרמ"א להוכיח מדברי הרמב"ם שפקו"נ הוי הותרה מהלשון "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בה סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן", הנה יפלא, שהלא הרמב"ם שם (בריש הפרק) כתב בפירוש: "**דחוי**' היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות", הרי שמפורש כתב שהיא דחוי' ולא הותרה, וכן דייק אדה"ז בשלחנו הזהב (סי' שכ"ח סי"ג): "לפי שהשבת דחוי' היא אצל פיקו"נ ולא הותרה לגמרי", ובמראה מקומות שם ציין להרמב"ם, הרי שאדה"ז דייק מהרמב"ם איפכא.

ובדעת הרמ"א צ"ל לכאורה שס"ל שכמו שאין לדייק מלשון "דוחה" ה"ה שאין לדייק גם מהלשון "דחוי'" שאינה הותרה, א"כ לדעת הרמ"א פשוט שכ"ה בהל' מילה, דמש"כ שמילה דוחה את השבת היינו הותרה, ואילו להבנת אדה"ז ברמב"ם שפיר יש לדייק שמילה ג"כ אינה הותרה אלא דחוי' כמו פיקו"נ. וכן ס"ל הגרש"ק בספרו חכמת שלמה (או"ח סי' של"א צוין בס' המפתח) בדעת הרמב"ם שהיא דחוי' והוכיח כן מלשונו בהל' שגגות עיי"ש שהאריך.

אמנם דברי הרמ"א צ"ע, שלכאורה הוא סתר את עצמו, שבתשובה הנ"ל כתב כמעט מפורש שס"ל בדעת הרמב"ם שפיקו"נ היא הותרה, ואילו בדרכי משה (סי' ש"ל אות א, נסמן בשו"ע אדה"ז שם) כתב מפורש "ומ"ש בתשובה דשבת דחוי' היא ולא הותרה כ"כ הר"ן פ"ב דביצה והרמב"ם פ"ב דה"ש", הרי שכן הבין גם בדעת הרמב"ם, שהיא דחוי' ולא הותרה.

ואולי יש לומר שמש"כ הרמ"א ביו"ד ובתשובה אי"ז הותרה, וכד דייקת בלשונו לא השתמש בתיבה זו, כ"א

שהיא "כחול גמור לכל דבר", וי"ל שאי"ז הותרה, ולכן אין להקפיד שב' מוהלים ימולו, ואי"צ שיהא הותרה לומר כן.

מיהו העומד לנגדנו בזה הוא שבתשובה שם דימה מילה בשבת (שמשוה לפיקו"נ) לקרבנות בשבת, ושם הרי זה בודאי הותרה כמבואר ביומא (מו, ב), ואולי הדמיון היא רק בזה שבפועל פיקו"נ הותר לכל דבר.

ג

דעת כ"ק אדמו"ר

ועיין בלקוטי שיחות (חכ"ז ע' 134 הובא בשינויים ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"ג סי' ד) שלומד בדעת הרמב"ם שהותרה הוא, אכן בהערה 23 שם העיר משו"ע אדה"ז הנ"ל וכתב ע"ז בלקו"ש: "דמשמע שם דגם אם ס"ל דחוי' אי"צ לשנות".

ובהערה שלאחר זה הביא משו"ת צ"צ (או"ח סי' ל"ח) שתולה ענין זה בב' הדיעות אם דחוי' או הותרה, ושמש"כ המגיד משנה שאי"צ לשנות בפיקו"נ ה"ט שס"ל דהוי הותרה, ומש"כ הרמב"ם דחוי' חולק על דין זה דלא שייך לפרש דחוי' באופן אחר (ודלא כלשון דוחה דמצינו גם בקרבנות ציבור וטומאה דהוי הותרה לכמה דעות), ועיי"ש שכתב שהרמב"ם לשיטתו בפיה"מ ליומא (פב, א) שאין דוחין איסור בשביל סגולה דהוי רק צורך קצת עיי"ש בביאור הדמיון.

אבל הביא שם שאדמו"ר הזקן ס"ל דגם האומרים דחוי' ס"ל דינו של המ"מ, (אלא שהצ"צ החזיק בתלית דינו של המ"מ בהמחלוקת אי הוי דחוי' או הותרה עכ"פ לדעת המג"א).

עכ"פ שמעינן מזה שדעת אדה"ז ברורה דאינה קשורה, דגם אי הוי דחוי' מ"מ אי"צ לשנות, ושהרמב"ם ס"ל דהוי דחוי' ולא הותרה.

ולכן י"ל שהרמ"א אכן ס"ל כן דהוי דחוי' כמו שכתב אדה"ז, ושכן לומדים בדעת הרמב"ם, אלא מ"מ הרי הוא כחול, מעתה אין סתירה בדברי הרמ"א, שגם הוא ס"ל בדעת הרמב"ם שהיא דחוי', וכן מילה בשבת היא דחוי' ואעפ"כ אין איסור לב' מוהלים למול בשבת.

ד

ראי' שהרמב"ם ס"ל דחוי'

והנה עוד יש להביא ראי' שהרמב"ם ס"ל דהא דמילה דוחה שבת היא דחוי', מהא דפסק להלן (פ"ב ה"ו) "מכשירי מילה

אינן דוחין את השבת וכו'", ובה"ז: "זה הכלל כל שאפשר לעשותו מע"ש אינו דוחה את השבת וכו'", דפסק כדעת רע"ק בשבת (קל, א).

והנה בטעם מחלוקת בין ר"א ורע"ק מבואר בשפת אמת שם (וכן הבין המהדיר את דברי הרמב"ן), דתלוי בחקירה הנ"ל אי מילה בשבת היא הותרה או דחוי', ומכיון שהרמב"ם פסק כרע"ק בע"כ שהיא דחוי', וכן עיין בחי' הרשב"א ובחי' הצ"צ שבת (קל, א) דמשמע דכ"ה מפרש דעת ר"א.

ואין להקשות מזה שבלקו"ש (ח"כ ע' 138) ביאר המחלוקת באו"א: אם הכנה נחשב כחלק מן המצוה – דאדרבה לפ"ז מוכח דכו"ע ס"ל דהוי דחוי', רק ר"א ס"ל דמכשירין הם כמו המצוה עצמה.

ועיין בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרפ"ט) שהסיק "שהלכה כמאן דאמר שבת דחוי' היא ולא הותרה", וזה מכוון למה שמבאר בשבת שלר"א הוא הותרה, נמצא דלהלכה דקיי"ל כר"ע הוי דחוי, ולכן גם מילה בשבת הוי דחוי'.

עוד יש להוכיח שהרמב"ם ס"ל דהוי רק דחוי', דהנה בלקוטי שיחות שם מבאר, שזה תלוי בהלימודים שמילה דוחה שבת, לדעת ר' יוחנן (שבת קלב, ב) שנלמד מדרשא השייך למילה ("ביום השמיני ימול בשר ערלתו" – "ביום אפילו בשבת"), נמצא שמילה רק דוחה את השבת, אבל אם הוא מדרשת המכילתא ("ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת": "ר' אליעזר אומר דבר שהברית כרותה לו ואיז זו זו מילה") הרי זה פסוק הנאמר בשבת, הוי הותרה (וחידש שם יותר שלא די שמלכתחילה לא נאמרו במילה איסורי שבת במילה בזמנה, אלא זהו קיום מצות שבת, ועיי"ש ביאור הענין וש"י).

דלפ"ז, מאחר שהביא הרמב"ם דין זה דמילה דוחה שבת ביחד עם מילה בצרעת שהוא מדין עדל"ת (דפשוט יותר שהיא דחוי'), משמע דשניהם ילפינן מאותו הפסוק, וכמבואר בשבת (קל, א) דמילה שדוחה שבת ילפינן מ"ביום" ושדוחה צרעת ילפינן (שם ע"ב) מימול בשר ערלתו, והרי זה עוד הוכחה שהרמב"ם מפרש שמילה דוחה שבת היא דחוי' ולא הותרה.

ויומתק מה שדרשת המכילתא נאמרה בשם ר' אליעזר, והלא מהראשונים הנ"ל משמע דלדידי' הוי הותרה ולכן התיר גם מכשירין, אבל לדעת הרמב"ם דפסק כרע"ק פשוט שס"ל דהוא רק דחוי'.

סי' ע''ב

מצות מילה בזמנה ופיקוח נפש דוחה מילה

פ''א הי''ז: ואין מולין אלא ילד שאין בו שום חולי שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל

א

הוספת הרמב''ם: ''ואפשר למול לאחר זמן''

כבר עמדו בזה מה שהוצרך להוסיף ''ואפשר למול לאחר זמן וכו''' והרי גם כשלא יהא אפשר למול לאחר זמן, דמ''מ אין מילה דוחה פיקו''נ. וגם דמשמע דאם לא יהא אפשר למול לאחר זמן שמחוייבין למול מיד למרות הסכנה לחיי הולד, וזה סותר למ''ש מקודם שסכנת נפשות דוחה הכל.

ב

תירוץ החתם סופר

והנה בשו''ת חתם סופר (חיו''ד סי' רמ''ה) עמד בזה ותירץ לפי המבואר ביומא (פה, ב) שלחד מ''ד מה דפיקו''נ דוחה שבת הוא מ''ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת גו'''', ''חלל עליו שבת אחת שישמור שבתות הרבה'', שמלשון זה הקרא משמע דוקא כדי לשמור שבתות הרבה ניתן שבת לדחות ולא לעשות מצות אחרות הרבה כדכתיב ''לעשות את השבת'', ומינה ילפינן לכל מצות שבתורה שנידחות פ''א כדי שישמור אותה מצוה בעצמה כמה פעמים ולא שישמור מצות אחרות. ולכן אם נילף מזה דפיקו''נ דוחה מילה, ע''כ נימא הכי שידחה מילתו על זמן מה כדי שיהי' נימול בשום פעם כל ימי חייו, אבל אי אין לו תקוה להמול עוד אמאי נדחה מילה אפי' שעה אחת, נמצא דלאותו מ''ד דברי הרמב''ם מוכרחים.

אבל החת"ס בעצמו דחה ביאור זה מהש"ס ביומא שם דמסיק כשמואל דילפינן דפיקו"נ דוחה שבת מוחי בהם, וכ"כ הרמב"ם בעצמו (פ"ב מהל' שבת ה"ג). ועוד שהמאירי כתב מפורש דגם למ"ד זו אי"ז דוקא שבתות הרבה אלא גם שיכול לחיות חיי שעה שיכול להתודות, עיי"ש ובס' תוס' יוהכ"פ "שישמור שבתות הרבה לאו דוקא, אלא ר"ל ציווים הרבה.. ובחיי שעה דאדם הוא חי עושה כמה מצות והם הנקראים שבתות הרבה". ועיין בחידושים וביאורים בש"ס (ח"ג סי' ד') שהביא כ"ק אדמו"ר מס' אהלי יוסף שנסתפק בזה.

ולכאורה אפשר הי' להעיר עוד על דבריו, שעצם היסוד שלא נמול עכשיו בכדי שנמול לאחר זמן אינו דומה לחלל עליו שבת אחת, ששם הדיוק הוא שבתות הרבה, ואולי אין היתר אם יחי' רק שבת אחת (כמובן בלי הלימוד מוחי בהם, וראה מה שיובא להלן מהמבואר בסי' שו, בהצלת בתו מגוים שרוצים להוציא את בתו מכלל ישראל, דמותר לחלל שבת להצילה מצד זה ש"תחלל שבת כל ימי'" (ושם אין שייך כמובן הלימוד דוחי בהם דאין שם פיקו"נ), משמע דמלימוד זה דחלל עליו שבת אחת וכו' צריך דוקא שבתות הרבה, וצ"ע), ואילו כאן במילה אי"ז שייך,

מיהו י"ל דזה שימולו אותו לאחר זמן יקיים מצות מילה לעולם, דהוי פעולה נמשכת כידוע מדברי הר"ח אור זרוע, והראי' מהגמ' דמנחות (מג, ב) בדוד המלך שנתיישבה דעתו במרחץ שראה שהוא מהול, ואשר משום זה מיושב קושיית התוס' בקידושין (כט, א ד"ה אותו) למה איצטריך קרא לפטור אשה ממילת בנה תיפ"ל דהוי מ"ע שהז"ג – דמצד זה שהוא מהול הוי פעולה נמשכת ואין זה זמן גרמא, עי' לקו"ש (ח"ג פ' לך) והדברים עתיקין, ואכ"מ.

ומצאתי בס' המדרש והמעשה שדחה יסוד של החת"ס שבעינן שישמור שבתות הרבה ולא שאר מצוה, ועד"ז במילה, דלפ"ז בטלה הדין דפיקו"נ אצל ל"ת גרידא, שהרי גם אם ימות לא יעבור, ויש לדחות הקושיא דיש ענין של קיום ל"ת כשיש בידו לעבור, אבל אם ימות אין בזה שום קיום.

אולם יש להביא ראי' דלא כהחת"ס דאף לשאר מצות אמרינן סברא זו מדברי הרמב"ם עצמו בהל' ממרים (פ"ב ה"ד) שהשתמש בסברא של ח לל שבת אחת וכו' לבאר הכח הב"ד לעקרו דבר מה"ת,

וז"ל: "הב"ד מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם, כדרך שאמרו הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", הרי שיכולין לבטל מצוה א' בשביל מצות אחרות, ודוחק להעמיד שגם מצוה זו תתבטל אם לא יבטלו עכשיו לפי שעה.

[ולהעיר מלשון אדה"ז והפסוקים שצויינו שם בהא דמותר לחלל שבת להציל את בתו מנכרים להוציאה מכלל ישראל, שדייק לכתוב שתחלל שבתות כל ימי', ולכאורה למה לא הוסיף שתעבור על כל עבירות שבתורה, משמע קצת דרק משום חילול שבת ניתן לדחות, מיהו ראה שם דבשביל עבירה א' אפי' ע"ז אין מחללין, וצ"ע.].

ג

תירוץ האבני נזר

ובשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שכו אות יב) תירץ בהקדם מה שתמה על זה דאמרינן (רמב"ם שם הי"ח) שבמתו הבנים מחמת מילה צריך בין גדלות ובין חיזוק כחו למול הבן השלישי, ד"ממנ"פ אם בחיזוק כח תליא מילתא ל"ל גדלות".

וביאר ד"אף אם גדל ורופאים אומרים שאין חשש עוד אין עושה אומד רופאים ודאי גמור, אף דשוב אינו דוחה החשש רחוק את מצות מילה, דכל שאינו שכיח הזיקא אומרים שלוחי מצוה אין ניזוקין, אך שיסמוך אדם על הנס אף במקום דלא שכיח הזיקא לא מצינו אלא בהוא עצמו, וע"כ כל זמן שלא גדל אין מלין אותו להביאו לידי חשש סכנה אף באופן רחוק דבשלא אדם רשאי ולא בשל אחרים, ע"כ תרווייהו צריכי".

[ובעיקר הדבר שלגבי אחר אין אומרים שלוחי מצוה אין ניזוקין, יש להעיר ממה ששלח יעקב ליוסף לראות שלום אחיו, שאף שחשב שאי"ז שכיחא הזיקא מ"מ איך שלחו מצד שלוחי מצוה (כיבוד או"א, אהבת ישראל, אין ניזוקין, הלא אי"ז מהני לגבי האחר, ויש להאריך, אבל אכ"מ].

ועפ"י הקדמה זו תי' דברי הרמב"ם, וז"ל: "דס"ל דחשש חולי כגון כאיב עיני' דהסכנה הוא משום צירוף הכאב עין עם צער המילה יסתכנו, הוא חשש רחוק, ואם נשאל לרופאים בטח יאמרו שימהלוהו תיכף, אך שלוחי מצוה אין ניזוקין לא שייך במילת בנו כנ"ל, אך אם הי' ידוע שכאב זה יהי' לו לעולם כיון

דכשיגדיל יהי' מחוייב למול עצמו משום שלוחי מצוה אין ניזוקין במקום דלא שכיח הזיקא, וכיון דסוף סוף ימול ויבא לחשש סכנה באופן רחוק טוב למולו עכשיו אף שיבוא לחשש סכנה זו לקיים מצות מילה בשמיני, אף מפני שאפשר למול לאחר זמן בלי חשש כלל אסור למולו עכשיו".

ולענ"ד קשה להעמיד דברי הרמב"ם דמיירי רק בחולי קצת, דמהני הסברא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין כיון דלא שכיחא הזיקא (רק לגבי בנו אין אומרין סברא זו), דמדברי הרמב"ם שהקדים שסכנת נפשות דוחה מילה, משמע דס"ל שבחולי בצירוף עם המילה יש סכנה ממש, שאז פשוט שאין אומרים שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

ועוד, דאכתי לא זכיתי להבין איך שתירץ הצורך בגדלות, דאם נתחזק כחו לא מספיק, דמה שאומרים הרופאים אי"ז יוצא מידי ספק, למרות שהוא ספק רחוק, איך זה נשתנה כשגדל.

ובפשטות הי' נראה שכוונת הרמב"ם בגדלות היא, שזהו הדרך שכאשר נתגדל נתחזק כחו, ולא שצריך ב' דברים.

ד

תירוץ כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות

והנה בלקוטי שיחות (ח"ה פ' ויצא) לאחר שהביא הטעם בפשוטו של מקרא שאברהם אבינו לא מל עצמו קודם שנצטוה, דלא הותר לו לחבול בעצמו, ובפרט שזה מביא לידי חולי וגם לידי סכנה, וע"ז העיר כ"ק אדמו"ר בהערה , וזלה"ק:

"שלכן מחללין עליו את השבת (שבת קלד, ב) ובתנחומא (לך טז): מילה סכנת נפש היא לפיכך כו'. ועפ"ז יש לתרץ ברמב"ם (הל' מילה סוף פ"א): א) שכותב (ומסיים) במיוחד במילה "שסכנת נפשות דוחה את הכל", אף שכבר אמרה בהל' יסוה"ת רפ"ה) "כל מצות האמורות בתורה .. וחי בהם ולא שימות בהם", וזהו גם בספק (יומא פה, ב) (ולהעיר מהל' שבת רפ"ב). ב) שאינו מסתפק בזה ומוסיף "ואפשר למול לאחר זמן וא"א להחזיר נפש א' מישראל לעולם"- עכלה"ק.

וכוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו נראה בפשטות שר"ל: שמחדש הרמב"ם שלמרות מה שכל ענין המילה הוא סכנה ואעפ"כ ציותה התורה למול, והי' קס"ד שהלימוד מב"וחי בהם" אינו שייך כאן,

דאף כשיש ספק צריכים למול, ולכן הוצרך לחדש דאין נפק"מ וסכנת נפשות דוחה את המילה, ולחזק דין זה מוסיף עוד שאפשר למול לאחר זמן ולא תתבטל מצות מילה.

ואין להקשות דאם זה כוונת הרמב"ם הלא יתכן שלא יוכל למול לאחר זמן, והי' יוצא מזה דין מחודש שצריך לסכן את הילד ולמול אותו ביום שמיני – דאי"ז קושיא, דמה שמעולם לא יצא מסכנה לא משנה הדין דאין למולו, דהוספה זו של הרמב"ם הוא רק לחלק בין הא דמלין בכלל למרות הסכנה וכאן בחולי אין מלין, דכשליכא חולי אם לא ימול מפני הסכנה אז תתבטל כל מצות מילה, אבל בחולי ברוב המקריים הלא יוכל למול לאחר זמן, ואף שיש מציאות שלא יוכל, מ"מ לא ימולו מצד הסכנה ומצות מילה בכללות לא תתעקר. ועיין להלן (אות יד) שיבואר עוד תירוץ של כ"ק אדמו"ר.

וראה בקובץ תושבע"פ (חוברת יב) שהאריך הגר"א סולוביציק ז"ל לבאר דברי הרמב"ם (באריכות קצת ונראה שרמז לתירוץ זה כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל) בהקדם מה שבכל מילה יש חשש סכנה, אלא שחידשה התורה דמ"מ מלין, אבל אי יש חולי אף שהחולי עצמה אי"ז פיקו"נ, אבל בצירוף עם המילה נתחזק הסכנה, והו"א שאעפ"כ מצות מילה תדחנו כיון דבלא"ה ציותה תורה למול אף שיש חשש סכנה, וקס"ד שרק במקום שיש חשש קרוב לפיקו"נ שתדחה מצות מילה, לכן משמיענו הרמב"ם שמ"מ יכולין לחכות עד שיבריא, דטעם זה נאמר רק במקום חולי קצת כגון ירוק, דאף שאינו דוחה מצות מילה לגמרי מ"מ דוחה מצות מילה בזמנה.

ה

תירוץ הבית יצחק

ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' מ' אות ח) תירץ לפי מה דמבואר ביומא (שם) "ומה מילה שהיא א' מרמ"ח איברים שבאדם דוחה את השבת ק"ו לכל גופו שדוחה את השבת", ופירש"י (ד"ה ומה מילה) "שהיא תיקון אחד מאבריו של אדם דוחה את השבת לפי שחייבין עלי' כרת לאחר זמן כל שנוי' בתוספתא דשבת", ומזה הסיק הבית יצחק שהטעם שמילה דוחה שבת הוא שגם במילה יש פיקו"נ של כרת, א"כ אם לא הי' יכול למול לאח"ז גוף המילה היא ג"כ פקו"נ ולא הי' נדחה מחמת מילה, ולכן כ' הרמב"ם שיעול למול לאח"ז. עכת"ד.

ומשמע מדברין דאם אינו יכול למול לאחר זמן מחוייב למול עכישו מפני שגם כשלא ימול יהא פיקו"נ.

ובעניי לא הבנתי דבריו, דאיך מדמה פיקו"נ של העדר המילה, שאם הדין שאינו מחוייב בזה מחמת פיקו"נ שוב אין כאן כרת, בשלמא מה שכתב רש"י שדוחה שבת היינו משום שהוא מצוה שיש בה כרת שהוא כמו פיקו"נ, אבל איך נגיד שמה שמעולם לא ימול הוי פיקו"נ וידחה פיקו"נ אמיתית ויצטרך למול.

ו

תירוץ שו"ת חבצלת השרון

ובשו"ת חבצלת השרון (יו"ד סי' ע"ג ד"ה וגם באופן – נסמן ברמב"ם הוצאת פרנקל) תי' דמש"כ הרמב"ם שם שאין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי משמע דלא יהי' שום חשש חולי גם ע"צ המיעוט ואין הולכין בזה אחר הרוב, וחידש שליכא איסור אם ירצה למול אם לא יהי' אפשר למול אח"כ בחיוב, אבל היכא דאפשר למול אח"כ כשיתרפא ויהי' מחוייב במצות מילה י"ל דאסור למול עכשיו כיון דעכשיו אינו מחוייב, וכמו שוטה שאכל מצה בשעת פטור לא נפטר מחיובו אח"כ, א"כ אם מל עכשיו בשעה שיש חשש חולי הוא מבטל בידים מצות מילה שיהי' מחוייב אח"כ כשיבריא, ולכן כתב הרמב"ם הטעם משום דאפשר למול אח"כ דמטעם זה אסור למול עכשיו אף כשיש חשש סכנה ע"צ המיעוט.

אבל לענ"ד בדברי הרמב"ם מפורש שא"א להחזיר נפש א' מישראל, משמע דהטעם הוא טעם נוסף למה שדוחין את המילה, ואילו לדברי החבצלת השרון זהו טעם לדחות את הבילה כ"א זה טעם לזה שאסור למול, לא משום פיקו"נ אלא משום שלא יקיים מצות מילה כיון שיש חשש פיקו"נ ולאחר כך יהא מחוייב, ונמצא שהוא מבטל מצות מילה.

ועוד, שלפי חידושו אם הקטן לא יבריא דשפיר מותר למול עכשיו כיון שהוי רק מיעוט, ולדבריו יש להכניס עצמו לחשש ע"צ המיעוט, אבל בדברי הרמב"ם ליכא זכר לזה שיש לו היתר להכניס הילד לחשש סכנה ואדרבה.

ז

תירוץ ס' דבר משה

ובס' דבר משה (יו"ד הל' מילה סי' רס"ג ס"ק ג) תי' דאע"ג דספק סכנה דוחה כל האיסור מ"מ ס"ס מותר לדעת הרמב"ם וכמ"ש הישועות יעקב סי'

שכ"ט, א"כ י"ל דכונתו כאן מ"ש דאין מלין שיש בו חולי, דהיינו דאינו אלא חששא בעלמא לגבי החולי, ולגבי הסכנה הוי ס"ס, מ"מ כיון דאפשר למולו למחר ושמא לא הגיע זמנו סיוס וא"כ אין מילתו מצוה עכשיו והוי ס"ס בדבר שיש לו מתירין ולא מהני ס"ס כמ"ש הנו"ב, אבל אי לא הי' אפשר למול למחר א"כ שוב לא הוי דבר שיש לו מתירן, א"כ שוב לגבי פ"נ מהני ס"ס לדעת הרמב"ם.

אבל דחה תי' זה מפני שהטוש"ע העתיקו לשון הרמב"ם ולדידהו לא מהני ס"ס.

וחוץ מזה קשה מסקנתו לדעת הרמב"ם שאם לא יהא אפשר למול לאחר זמן יהא מותר למול עכשיו למרות הסכנה, שהרי מפשטות לשון הרמב"ם משמע שבא להחמיר מאד ולא להקל, שהרי כתב והדגיש בקטע הקודם: "וצריך להזהר בדברים אלו הרבה", ומיד אחר זה כתב "ואין מולין אלא ילד שאין בו שום חולי וכו'", א"כ ברור שלא הוסיף טעם למצוא קולא בענין של חשש סכנה.

ח

תירוץ הכלי חמדה

ובס' כלי חמדה (פ' תולדות ע' לב) תירץ ע"ד הפלפול, שקמ"ל הרמב"ם שאין פיקו"נ דיחוי כ"א שנחשב כעוסק במצוה שעוברת משא"כ מילה אינה עוברת שיכול למול לאחר זמן, ולכן החיוב שיש להאב ביום השמיני לא נדחה, שאילו הי' פיקו"נ דוחה, נמצא שחיובו נדחה ואח"כ ליכא חיוב על האב.

אבל על ביאור זה קשה שהעיקר חסר מן הספר, שליכא רמז בדברי הרמב"ם שמה שאין לו למול הוא מטעם עוסק במצוה, ומשמע דאכן הוא מצד שפיקו"נ דוחה.

ט

תירוץ לפי יסוד הגר"ח

וראיתי בס' שארית יוסף (ח"ו, לאחד ממחברי זמננו) שרצה לתרץ בהקדם דברי הגר"ח שכתב שיש ב' דינים במילה בשמיני, א' מה שנתחדש בסיני בפ' תזריע, ב' מה שנצטוה אברהם, ובזה תירץ מה שביוצא דופן אף שאין אמו טמאה לידה ואינו דוחה שבת דמ"מ מלין בשמיני, דאף שהגמ' תלה ב' הדברים ביחד, זהו רק מדין מילה בשמיני שנתחדשה בסיני, אבל הדין של מילה מצד מה שנצטוה אברהם לא תלוי בדחיית השבת.

דלפ"ז רצה המחבר הנ"ל לתרץ, דמה דפיקו"נ דוחה מילה היינו רק הדין מילה שנצטוו בסיני, אבל ההלכה שמציווי הנאמר לאברהם לא נאמר וחי בהם (כשיטת הרא"ם והשטמ"ק ב"נ מחוייב למסור נפשו עבור קיום מצות מילה), וגם עכשיו מצד הלכה זו יתכן שמילה תדחה פיקו"נ, לכן כתב טעם שני שאפשר למול לאחר זמן.

אבל דבריו תמוהין ומוזרין מאד, שהרי לפ"ז יש חידוש גדול ולא אישתמט בשום מקום חידוש זה, שאם אי אפשר למול לאחר זמן מחוייב הוא למול אף שיסתכן הילד, אתמהה.

יו"ד

תירוץ הרוגוצבי

ובצפע"נ (הל' שביתת עשור פ"ב ה"ח) מבאר דמחמת זה שאין הסכנה החולי כ"א המילה, לכן לא הי' אפשר לבטל המילה מצד ספק, ולזה צריך טעם השני דהוי כמו חלל עליו שבת אחת וכו'.

אבל לפ"ז תצא שאם לא יהא אפשר למול אחר זמן דבאמת יהא מחוייב למול עכשיו למרות הסכנה, וזה חידוש גדול, ועוד שכנ"ל מלשון הרמב"ם משמע דבא להקל, ולא למצוא אופן שיש להחמיר למרות הסכנה. ועיין בצפע"נ בהל' מילה שמהמשך דבריו משמע באמת שכן ס"ל שאין לדחות המילה לגמרי רק במקום שיש פיקו"נ, וצ"ע.

יא

תי' ס' אמרי כהן

ומצאתי בס' אמרי כהן (סי' לד) שחידש לדעת הרמב"ם שבאמת אם מיעקר מצוה לגמרי אין פיקו"נ דוחה את המצוה, והוא עפ"י דברי השאלתות דהטעם דצריך למס"נ בעשת הגזירה בשאר עבירות דמעיקר המצוה לגמרי, וה"נ כתב בס' הנ"ל שס"ל להרמב"ם דפיקו"נ אי אפשר למיעקר מצוה לגמרי.

אבל הסתירה לזה היא מיני' וביי' שהרי לשון הרמב"ם הוא ברור ש"סכ"נ דוחה את הכל", ומה שמוסיף אחר זה "ואפשר למול לאלחר זמן" הוא הוספת טעם חדש, אבל אי"ז סותר לטעם הראשון.

יב

תירוץ שו"ת דברי יציב

וכעין תירוצו של ס' אמרי כהן, אך בדרך אחר, כתב בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קמ"ח), שהביא מקור להרמב"ם שלא שייך פיקו"נ במילה (אם לא שיכול למול לאחר זמן) מהמבואר בנדרים (לא, ב)

תניא ריב"ק אומר גדולה מילה שכל זכיות שעשה משה לא עמדו לו כשנתרשל מזהמילה וכו', אמר רבי (גי' הב"ח ר' יוסי) ח"ו שמשה רבינו נתרשל מן המילה, אלא כך אמר אמול ואצא סכנה וכו', וצ"ב דעת ריב"ק, האם חולק במציאות וס"ל שאין סכנה בדבר, או שהי' לו למול אף דסכנה היא.

וביאר דמכאן הוכיח הרמב"ם דבמצות מילה לא נאמר וחי בהם, דמשו"ה שפיר נתחייב משה על שנתרשל, אלא דמ"מ יש סברא שאפשר למול לאחר זמן וא"א להחזיר וכו' ולזה לא נתחייב אליבא דרבי עד שנתעסק במלון תחילה, שסבר המלאך שאין רצונו למול כלל, וכשלקחה צפורה צור ותכרות ערלת בנה גילתה בכך דהוי סופו למול קודם יציאה לדרך, ואז אמרה חתן דמים למולות, עד כאן תוכן דבריו.

וביאר שם עוד בטעם הדבר לפי מ"ש המנ"ח (מצוה תר"ד) לגבי מחיית עמלק, שהחיוב אף במקום סכנה כיון שהתורה אמרה להלחם, וכן י"ל במילה שארז"ל בגיטין (נז, ב) כי עליך הורגנו כל היום זו מילה שניתנה בשמיני, א"כ ניתנה גם במקום סכנה.

מבואר בדבריו דמפרש דברי הרמב"ם שאכן גם במקום סכנה צריכים למול אי לאו הטעם שאפשר למול לאחר זמן, וזה קצת כעין דרכו של הרגוצובי (למעלה אות)

אבל כאמור דרך זה צ"ע, שאין משמע כן מלשון הרמב"ם כנ"ל שבא להחמיר למול למרות הסכנה

יג

דרך שני שבשו"ת דברי יציב

עוד ביאר דברי הרמב"ם באופן אחר, שהא דפיקו"נ דוחה שבת אי"ז חסרון בשמירת שבת כיון שהוא אנוס, אבל במילה שהעיקר שיהא מהול, גם אם הי' אונס מ"מ אין הוא מהול, ולכן פיקו"נ אינו דוחה למצות מילה, אם לאו שאפשר למול לאחר זמן.

הנה גם לפי דרך זה תצא חידוש גדול שאם א"א למול לאחר זמן ששפיר מלין אותו גם בדאיכא סכנה, וזה תמוה כנ"ל.

ואף שפשוט שאין כוונתו שגם אם ימות שנימול אותו, דאז הרי לא תתקיים הענין שיהא מהול, אלא שמדבר במציאות כזו שיש חשש סכנה דאם לא תתנה המצב בעציד, דשפיר מחוייבין למול אותו בזמנו דלא מהני מה שאנוס הוא. וצ"ע.

יד

עוד תירוץ כ"ק אדמו"ר

ומצינו עוד תירוץ בתורתו של כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (ח"ג פ' תזריע, ולכאורה הוא מיוסד על דברי הצפע"נ בהל' מילה שם. שוב מצאתי ביחידות שאמר מפורש שזה על יסוד דברי הרגצובי בצפע"נ, אלא שבלקו"ש מבסס התירוץ ומבארו בפנימיות הענינים ומרמז להביאור עפ"י נגלה וכפי שיבואר בע"ה) שהרמב"ם משמיענו שכשמל אח"כ נתתקן גם הענין דמילה בזמנה.

וז"ל הצפע"נ בהל' מילה שם: "משמע דס"ל לרבינו דאם מל לאחר זמן הוה תיקון למפרע".

ובלקו"ש ביאר הענין באריכות קצת: וזה תוכן דבריו הק': מאריכות לשונו של הרמב"ם "ואפשר למול וכו'" משמע שהוא מבאר שני טעמים לדחות המילה: א) שסכנצ נפשות דוחה הכל. ב) שאפשר למול לאח"ז, ונמצא שאין המצוה נדחית כלל. וממשיך שם, שמזה מעשמע שהמילה שלאחר זנן מועילה גם על ימים הקודמים, ויש בזה כם הענין דמילה בזמנה, כי אם שימול לאחר זמן יועיל רק על להבא – הרי אינו מספיק הטעם שאפשר למול לאחר זמן, כי אז יחסר ענין המילה בימים הקודמים.

ובהמשך מבאר הטעם דמועילה המילה גם לגבי זמן העבר – דכל הפעולות שאינן צריכות ליצור ענין חדש, אלא לגלות ענין קדום בלבד, כמו ענינים שתלויים בקיום תנאי, כל העומד לחתוך כחתוך דמי וכיו"ב, שפעולות מסוג זה פועלות גם למפרע, ומכיון שפעולת המילה אינה צריכה לפעול ענין חדש, מועיל גם למפרע.

ועיי"ש שביאר שכניסת נפש דקדושה שבאה ע"י מילה כבר נמצאת מלידה ונמצא בו בעצם וא"א לפעול ע"י איזה פעולה, אלא שע"י המילה היא מתגלית, כי הערלה היא המונע, וכמשסירים המניעה נתגלה מה שהיק מקודם.

ובהערה 8* כותב (ונראה שזה לבסס ביאור הנ"ל ביסודות של הלכה עפ"י נגלה): ""דכיון שכל העומד לחתוך כחתוך דמי תיכף כנ"ל הערה *5) לכן מועלת המילה גם על למפרע, וצ"ע באם בזמנו לא מל בפשיעה, אם מיקרי עומד לחתוך".

[בהשקפה הראשונה אינו מובן איך נגיד שאם מישהו פושע ואינו מל בזמנו שמ"מ יהא חשוב כמילה בזמנה, ואולי כוונתו

לשאול שלפי הסבר שבפנים השיחה אין מעשה המילה פועלת דבר חדש כ"א שמגלה וכל העומד וכו' אין נפק"מ הסיבה שנדחית הברית, אבל למסקנא אי"ז עומד לחתוך, רק כשדוחה הברית מחמת חולי, אבל ראה להלן מה שיש לבאר ענין זה.

טו

ב' גדרים במילה בזמנה

אלא שלכאורה יש להקשות ע"ז, אם נימא שיש מעלה של מילה בזמנה, שזה יום השמיני, גם כשנדחה המילה, למה אינו דוחה את השבת, ובפרט לפי מה שמשמע מהגמ' בפסחים שאם דוחים את המילה משום סכנה אין יום השמיני זמנה כ"א ביום המילה עצמה, ואיך יכולין לחלק בסכינא חריפא ולומר שיש לה מעלת מילה בזמנה, אבל אינו דוחה שבת מכיון שאי"ז ביום השמיני.

ולהעיר ממה שביאר כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות חי"ז ע' 126 הערה 16, וחכ"ה ע' 86) בהא דאברהם אבינו נימול ביוהכ"פ לפי הפרדר"א, והא אינו דוחה יוהכ"פ, ותי' דאצלו זה הי' זמנו. א"כ אין גדר של זמנו רק יום השמיני, א"כ למה לא ידחה מילת תינוק (שנדחה הברית מצד בריאותו) את השבת.

ונראה לפי מה שחידש הגר"ח (הובא למעלה אות) שיש ב' דינים במילה בשמיני, א' מצד מילת אברהם, ב' מצד פ' תזריע.

ובהשקפה הראשונה תמוה, הלא כתב הרמב"ם בפיה"מ שאין אנו מלין משום שנצטוה אברהם אבינו על המילה, אלא משום שנצטוינו ע"י משרע"ה בסיני, ואיך כותב הגר"ח בשיטת הרמב"ם שיש דין של מילה ביום השמיני שאינו דוחה שבת מצד ההלכה של מילת אברהם.

אולם גדולה מזו הקשה כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ל ע' 53 ואילך) איך מברכין להכניסו בבריתו של אברהם אבינו לפי דברי הרמב"ם בפיה"מ.

וביאר בארוכה שאף שמה שאנו מלין הוא רק משום הציווי בסיני, אבל הגדר של הברית היא בריתו של אברהם אבינו, דהציווי היא לקיים בריתו של אבהם אבינו. ועיי"ש שביאר בארוכה שזהו הענין של הברית המקשר בני ישראל להקב"ה שהוא למעלה מן הקשר שיש לנו ע"י קיום המצות, וברכה זו מברך האב דוקא מפני שהוא המביא את בנו לכלל ישראל, היינו משום שהאב מביא בנו לעולם ולכן חיובו גם להביאו לבריתו כיהודי.

מעתה יש לומר דמה שנתתקן למפרע כשנדחה זה רק גדר של זמנה מצד ההלכה הנאמר לגבי אברהם, דשם ילפינן הדין של חיוב האב, דכמו שביאר כ"ק אדמו"ר שמגלה מציאותו כיהודי, וזה שפיר אפשר שיתתקן למפרע כי מיד שנולד כבר יש לו נשמה של ישראל אלא שהיא בהעלם, אבל הדין הנאמר בפ' תזריע שממנו ילפינן שדוחה שבת, שם אין נוגע מצב יהדותו כ"א שמעלת השמיני עצמו דוחה שבת ולא יום אחר אף שיש מעלת בזמנו.

ובזה מיושב איך הביא כ"ק אדמו"ר סברא שאולי מועיל למפרע גם בפשע, דמ"מ גם הוא יש לו נשמה ונקרא ישראל, דישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, אלא השאלה אם נקרא "עומד לחתוך", אבל אם הוא עומד לחתוך שייך שיועיל למפרע.

ואף שעי"ז שוב יקשה הקושיא איך מל אברהם עצמו ביוהכ"פ הלא קיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה,

די"ל דאף שקיים כל המצות אבל לא לפי גדריהם שלאחר מ"ת, וכמו הנחת תפילין שאיתא בזהר שיעקב אבינו קיימה ע"י המקלות, ועאכו"כ מצות מילה שאכן נצטוה שלא הי' מוכרח לקיימו בגדרים של אחר מ"ת, ופשוט שאם יוהכ"פ הי' זמנו שידחה את יוהכ"פ, אף שלפי גדרי המצוה שנתחדש בפ' תזריע אחר מ"ת לא הי' רשאי.

מיהו עי' יבמות (עא, ב) ש"לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו", וכבר האריכו בזה שהיראים (מצוה יט) הוכיח מהמד"ר (ב"ר פס"ד, ד) שאברהם אבינו נצטוה על הפריעה, ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רמ"ט) העיר שזה סותר לגמ' ביבמות, ובכל אופן הרי התוס' שם כתבו מפורש דאף שלא נצטוה מ"מ קיימה מכיון שקיים כל התורה עד שלא ניתנה.

אבל יש לחלק בין פריעה שהיא הוספה ושלימות בהמילה ואינו מחסר את המילה אלא אדרבה מחזקה, אבל אם לא הי' א"א מל עצמו מיד שנצטוה הי' חסרון בהמילה, ואם זה הי' סתירה לגדרי של לאחר מ"ת פשוט שהוכרח לקיים את המצוה לפי הגדרים שהיו אז.

ועיין מש"כ כ"ק אדמו"ר באגרות קדש (ח"א ע' מה) בביאור הא דלא נצטוה א"א על הפריעה בפנימיות הענינים, דנשתנו הגדרים מזמנו של א"א שלא הוצרך אז לפריעה, אבל לכאורה גם לפי במבואר שם הגדר של מילה לא נשתנה, וצ"ע.

ולהעיר מקושיית המנ"ח (מצוה ב' אות ג') שאיך מברכים ברכת להכניסו קודם הפריעה הלא א"א לא נצטוה ע"ז.

ולפי מה שביארנו למעלה תתחזק הקושיא, דכל ברכת להכניסו הלא מורה על גדר של הברית שהיא בריתו של אברהם אבינו כנ"ל מדברי הלקו"ש, אבל הפריעה לא הי' אז חלק בהברית, נמצא דאין הפריעה חלק בבריתו של א"א רק חל' במצות ברית שנתחדש אחר מ"ת.

וצ"ל, דמכיון שנתחדש לאחר מ"ת שמל ולא פרע כאילו לא מל שוב הוי הפריעה חלק בכללות ענין המילה כולל הריתו של אברהם אבינו.

ויש להעיר בהא דמל א"א עצמו ביוהכ"פ כמבואר בפרדר"א, איך הי' יכול לעשות פריעה, הלא לא נצטוה על הפריעה כנ"ל, ואין הפריעה דוחה שבת, וכל ההיתר למול ביוהכ"פ הוא מצד שזהו זמנו וחיובו ודוחה שבת, אבל לגבי הפריעה לא הי' זה זמנו כלל, ואיך הי' יכול לפרוע אז.

ואולי י"ל, דממנ"פ הי' יכול לפרוע, דאם הי' הולך לפי הגדרים של קודם מ"ת הרי אין איסור לפרוע ביוהכ"פ קודם מ"ת, אלא שהלך לפי גדרי מ"ת, הרי לפי גדרי מ"ת הרי יש חיוב פריעה שדוחה יוהכ"פ.

אבל עדיין קשה מה שראיתי מקשים הלא פסק המג"א (סו"ס של"א ס"ק י') דמי שמל כבר אבל לא פרע דאסור לפרוע פריעה ראשונה בשבת שמא יקלקל, ואיך פרע ביוהכ"פ, דאף שלפי גדרי מ"ת הותר לו לפרוע, אבל לא בפעם הראשונה, שמא יקלקל, והלא קיים גם איסורי דרבנן.

ואולי מה שקיים אפילו עירוב תבשילין היינו תקנת חז"ל, אבל גזירות וסייגים לא הוצרך לקיים.

ועוד אפ"ל, לפי התוס' שקיים בעצמו הפריעה (ודלא כרש"י בפי' עה"ת שלא הוצרך לפרוע) והקב"ה אחז עמו, לא הי' חשש של קלקול, ואח"כ כשמל ישמעאל הרי לא הי' פעם הראשונה מכיון שאברהם עשה הפריעה בסיוע של הקב"ה.

וראיתי בקובץ הערות וביאורים דישיבה אהלי תורה ששאל ח"א איך להשוות מה שמבואר בלקו"ש ח"ג שגם כשנדחה הברית מחמת חולי שנחשב מילה בזמנה למפרע, איך להשוות עם המבואר בלקו"ש חכ"ה (ע' 86 ואילך) דהענין שנימול יצחק לח' ימים אינו פרט בהמצוה – בזמנה, אלא שזה נוגע לכללות ענין המילה, מילה לשמונה ימים

יש לה גדר אחר באיכות, ועיי"ש שמבאר הענין דברית עולם הוא רק בחיק הבורא ואין שייך הכנה אלי', וזה מתבטא במילה ביום השמיני דוקא.

אבל בנוסף לזה שבשיחה הנ"ל אין מודגש מעלת שמיני דוקא כ"א המעלה שאינו בן דעת וזה יכול להתקיים גם ביום התשיעי וכו', הנה בנוסף לזה יש לומר שיש ב' מעלות בשמיני, א' שהוא בזמנה, וב' שהוא בשמיני, ומעלה זו בודאי חסר כשדוחים את הברית.

ועפ"ז מובן, דאיה"נ ליכא המעלה דיום השמיני כשנדחה הברית, אבל מעלת בזמנה שפיר ישנו.

ואולי יש להוסיף שיש לחלק גם בין גדר של המילה אצל אברהם ליצחק, דבאברהם התבטא הגדר של הברית להכנס לכלל ישראל, וביצחק התבטא מעלת הנצחיות, ובלשון ברית עולם, הנה הברית עצמו מתייחס לאברהם, כמו שמברכים "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", אבל מעלת "[ברית] עולם" משתייך ליצחק דוקא כמבואר בלקו"ש שם מצד המעלה דשמונה ימים.

ועפ"ז יש להוסיף ביאור בהא דדוקא יום השמיני דוחה שבת, דזה בא מצד שהוא נעלה מיום השבת הקשורה לטבע ויום השמיני הוא למעלה מההיקף.

טז

עוד ביאור החילוק בין מילה בזמנה למילה שנדחית

ועוד יש לומר בביאור הא דמועיל המילה שלאחר זמן למפרע שנקרא מילה בזמנה אבל אינו דוחה שבת, דהנה ידוע (והאריך בזה הרגוצובי בכ"מ ובלקו"ש) שיש במילה ג' גדרים, שיהא מהול, שלא יהא ערל ומעשה המילה, ומה שדוחה שבת הוא מעשה המילה.

דלפ"ז יש לומר, שמה שאומרים שמועיל למפרע היינו שנחשב שהי' מהול ולא ערל למפרע, אבל א"א לומר שנחשב כאילו עשה מעשה המילה אז, כי אונס כמאן דעביד לא אמרינן.

ולכן שפיר יש לומר שמעלת המילה יש לו מיום השמיני גם כשמל לאחר זמן, שנחשב שכבר נעשה מהול, אבל א"א לומר שמעשה המילה שלאחר זמן תדחה שבת, כי כבר אי"ז מעשה מילה של יום השמיני.

ובזה מיושב מה שראיתי מקשים (קובץ הערות התמימים ואנ"ש -

ירושלים, קובץ 2 (18) ע' 89) על זה שמועיל למפרע ממה שכתב הרמב"ם שעובר בכל יום.

ונראה שאיה"נ א"א לתקן מעשה המילה שלו שיהא בזמנה אם פשע או עשה במזיד, ומה שמתקן למפרע הוא רק הנפעל ע"י המילה.

אבל עכשיו מתעוררת השאלה שאין טעם זה שאפשר למול לאח"ז מצדיק דחיית המילה כי אף שמועיל למפרע אי"ז בשלימות, דאי"ז קשיא, שהרי מה שאינו מקיים מעשה המילה הרי הוא אנוס, אלא מה שחסר אצל הילד מה שנפעל ע"י המילה, ענין זה לעולם יש לו שיתתקן למפרע.

סימן ע''ג

אי מותר לסכן עצמו במילה

פ''א הי''ח :אשה שמלה בנה ראשון ומת מחמת המילה שהכשילה את כחו וכן מלה השני ומת כן מחמת המילה וכו' לא תמול את השלישי בזמנו אלא ממתינין לו עד שיגדל מעט ויתחזק כוחו

עי' בס' המפתח שציינו לכמה ספרים שדנו בחידוש הרמב''ם כאן.

וראה בשו''ת הצ''צ שנדפס מחדש, דבחלק ב' (סי' שמ''ו) האריך בזה, דמגמ' ביבמות (סד, ב) קתני שלישי לא תמול ומשמע לעולם, ועיי''ש מה שביאר. ועיי''ש מה שהרחיב בהספק אי מותר לסכן את עצמו.

סימן ע''ד

ציצין שאין מעכבין את המילה

פ''ב ה''ד :המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על ציצין שאיו מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר ועל ציצין שאין מעכבין אינו חוזר, מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל.

א

מחלוקת הרמב''ם והטור אי חוזרין על ציצין שאין מעכבין בחול

והנה בהלכה ו' כתב: "עושין כל צרכי מילה בשבת, מולין ופורעין ומוצצין וחוזר על ציצין המעכבין אע"פ שפירש ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש וכו'".

מזה שבהלכה ד' כתב סתם, ואינו מיירי בשבת מוכח דס"ל דבחול אין צריך לחזור על ציצין שאינן מעכבין כשפירש, וזהו כפירוש הראשון שבכס"מ, דבהלכה ד' מיירי בחול. והשאג"א (סי' נ') קבע כפירוש זה שאין מסתבר שהרמב"ם יכפול את ההלכה.

והנה הטור (יו"ד סי' רס"ד) חולק על הרמב"ם בזה, וכתב: "המל כל זמן שמתעסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על שאין מעכבין, פירש ממנה, אינו חוזר אלא על המעכבין ואי"צ לחזור על שאין מעכבין, פירש מיירי בשבת אז חוזר על המעכבין אבל אינו חוזר על שאינן מעכבין, אבל בחול חוזר על הכל בין מעכבין בין שאינן מעכבין".

הרי שיש מחלוקת בין הרמב"ם להטור אם בחול חוזרין על ציצין שאינן מעכבין כשפבר פירש.

והשאג"א מבאר דעת הרמב"ם דס"ל שלאחר שפירש אין שייך שיתנאה לפניו

במצות דאין קשר בין ההידור למצות מילה כיון שפירש, עיי"ש בארוכה.

ב

קושיית השאגת ארי'

והקשה שם דמסוגיית הש"ס בשבת משמע דהוא דין בשבת אבל בחול למה לא יצטרך לחזור ע"ז מצד התנאה לפניו במצות, ותי' דמזה שבשבת אין חוזרין דלא שייך כאן התנאה לפניו במצות דאתחלתא מילתא אחריתא הוא, וכשהוא מילתא אחריתא לא שייך ואנוהו.

והבית הלוי (ח"ב סי' מ"ז) ביאר יותר, שכל ענין הידור שייך רק בעת קיום המצוה, אבל לקיים המצוה בלי הידור, ולעשות ההידור אח"כ אין זה הידור.

ובדעת הטור ביאר שס"ל דמצות מילה נמשכת גם לאחר שמל, נמצא שההידור הוא בקשר למצות מילה הנמשכת. ועיין בשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ל' שהאריך לחלוק על הבית הלוי.

אלא דלפ"ז צ"ל דעת הרמב"ם, דלמה לא יחזור להדר המצוה של מילה, שבודאי אינו חולק על הטור לומר שאין מצוה שיהא נימול, שידוע מה שהאריך הרגוצובי בזה שיש ג' גדרים במצות מילה, שלא יהא ערל, שיהא נימול, ומעשה המילה, וכתב נפק"מ להלכה (מיהו עיין בשו"ת פרי יצחק שם שלומד שאכן הרמב"ם חולק ע"ז).

והראי' שהרמב"ם מודה לסברא זו שיש מצוה שיהא נימול הביא בצ"פ (הל' מילה) מהא דמושך ערלתו ה"ה בכלל מפר בריתו של אברהם אבינו, ה"ז ראי' שיש חיוב שיהא נימול לא רק פעולה חד פעמית של מעשה המילה. א"כ איך ס"ל להרמב"ם שבחול לא יחזור להדר מצות מילה ע"י שיחזור על ציצין שאינן מעכבין.

ג

ישוב להנ"ל

ונראה לענ"ד בהקדם מה שכ"ק אדמו"ר הביא בלקו"ש (ח"ג פ' לך) ליישב קושיית התוס' בקידושין (כט, א ד"ה אותו) שהקשו למה איצטריך קרא לפטור נשים ממילת בניהם הא הוי מ"ע שהז"ג, אולם אם נימא שיש מצוה שיהא נימול והיא מצוה נמשכת הרי אין המצוה זמן גרמא.

דלפ"ז השתא צ"ל סברת התוס' שלא נחתו לתירוץ זה, ובודאי שלא יחלקו על הענין שיש במילה פעולה נמשכת שיהא נימול.

והנראה לבאר לפי מה שיש להסתפק במצוה שיש בה ב' חלקים, חלק א' שאינו זמן גרמא, וחלק ב' שזמן גרמא, אם נשים חייבות בזה. ויש יסוד לב' צדדי החקירה:

דהנה בעיקר הפטור של מ"ע שהז"ג יש לחקור אם הוא פטור במעשה המצוה או בתוצאת המצוה, בסגנון אחר: אם הפטור הוא בהפועל או בהנפעל, דמצד א' יש לומר שאם הנפעל שייך גם בנשים אז הן חייבות גם במעשה המצוה, ומאידך יש לפוטרם מאחר שמעשה המצוה מוגבל בזמן, ובפרט לפי סברת האבודרהם שפטור נשים הוא משום שמשעובדות לבעליהן הרי העיקר תלוי בזה שאי אפשר לחייבן לעסוק במעשה המצוה הקשורה בזמן שיהא סתירה לשעבודן לבעליהן.

ולכן יש לומר דסברת התוס' דלא תירצו שמצד הנפעל אי"ז זמן גרמא כנ"ל, דהתוס' ס"ל דמ"מ מה שמעשה המצוה מוגבלת בזמן נשים צ"ל פטורות.

ובזה יש לבאר מחלוקת הרמב"ם והטור אם חוזרין על ציצין שאינן מעכבין בחול, דהטור (כנ"ל בדברי הבית הלוי) סבירא לי' דגם כשפירש נמשך מצות מילה ולכן שייך שפיר שיחזור על ציצין שאינן מעכבין, מכיון שס"ל שגם המשך ותוצאת המצוה ה"ה חלק עיקרי בהמצוה, ושייך להדרו שהמילה יהא בשלימות ע"י שיחזור על ציצין למרות שאינן מעכבין.

אמנם הרמב"ם ס"ל כשיטת התוס', שמה שחלק המעשי של המצוה הוא מוגבל בזמן נמצא שכל המצוה הוי מ"ע שהז"ג, וה"נ, כל גדר ההידור שבמצוה משתייך לחלק המעשי של המצוה, ואם נגמר מעשה המצוה אין שייך שיהדרו.[4]

[4] **אמנם יש להקשות מדברי הצ"פ בנוגע לחיוב נשים בבנין המקדש, וחידש שענינים אלו בבנין הבית השייכים להקרבות הקרבנות שגם נשים בכלל שפיר חייבות, ורק חלקי הבנין והכלים שאינן נצרכין להקרבת הקרבנות, שפיר פטורות מכיון דהוי מ"ע שהז"ג. ולכאורה, רואין כאן דרך שלישי שיש לחלק המצוה לתרי חלקים, ולחייבן בחלק א', א"כ למה לא נפטור נשים מפעולת המילה, אבל לא מהנפעל שיהא נימול, ולחייבן שישתדלו שנימול את הבן.**

ואולי יש לחלק בין ב' חלקי המצוה של בנין המקדש שהם ב' פעולות שונות וב' חלקים נפרדים, ששייך לומר שיהיו פטורין מחלק א' וחייבין בחלק אחר, אבל כאן מה שהבן הוא נימול אי"ז חלק ב' כ"א תוצאה ממעשה המילה, ואם פטורות מהמעשה ה"נ דפטורות מהתוצאה, ועדיין צ"ע.

ד

עוד ביאור במחלוקת הרמב"ם והטור

אמנם יש לבאר פלוגתתם באופן אחר: (ומרומז ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"ג ע' קפ"ה) שמחלוקת זו תלוי' בחקירה אחרת: גדר של הידור אם זהו חיוב על הגברא שהוא יהדר את המצוה שלו או שזהו חיוב על חפצא של מצוה,

והנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח") ביאר החילוק בין הידור מצוה דנלמד מזה א-לי ואנוהו לדין יביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר ברמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ז ה"ח), שהדין של זה א-לי ואנוהו אי"ז נוגע כ"כ לחפצא דמצוה כ"א כלשון הגמ' "התנאה לפניו במצות", אבל ההידור בקרבנות הוא דין בהחפצא של הקרבן.

דלפ"ז מובן שיטת הרמב"ם, דס"ל שמה שכשלא פירש מלין הציצין שאנן מעכבין הוא משום שיש חיוב על האדם שיעשה מצוה בהידור, אבל כשכבר פירש מן מעשה המצוה אין שייך הידור סתם.

אבל הטור חולק על עיקר היסוד וס"ל דהידור מצוה הוא על חפצא של המצוה, ומכיון שחפצא של מילה עדיין נמצאת צריך שיהא באופן מהודר, ולכן חוזרין גם על ציצין שאינו מעכבין.

ה

ישוב לקושיא על הרמב"ם ממנחות

והנה הקשו על הרמב"ם ממנחות (סד, א) היו לפניו ב' חטאות אחת שמינה ואחת כחושה שחט שמינה ואח"כ כחושה חייב, כחושה ואח"כ שמינה פטור ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחילה ושחוט, והלא כאן כבר קיימן המצוה ואיך שייך לקיים ההידור.

אולם לפי מה שנתבאר בב' הדרכים מיושב:

דלדרך הראשון הרי מה שהרמב"ם ס"ל דאין מקום להדר כשכבר פירש, היינו משום דעיקר ההידור שייך במעשה המצוה ולא בתוצאת המצוה, הרי בשחיטת השמינה עכשיו הוא עסוק במעשה מצוה של שחיטה.

ולדרך השני מיושבת בפשטות יותר, שהרי פשוט שבנוגע לשחיטת בהמה אין חיוב ההידור על מעשה האדם שאין חילוק בפעולת האדם בין שישחוט בהמה כחושה או בהמה שמינה, ובודאי שזה הידור בחפצא של הבהמה וכנ"ל מדברי כ"ק אדמו"ר, ולכן בודאי שיש הידור גם

לאחר שכבר שחט את הכחושה מכיון שעיקר הידור היא בהחפצא.

עוד יש לומר חילוק בין שחיטת השמינה לאחר ששחט הכחושה, דבשחיטה לא נגמר המצוה ששחיטה הוא הכשר להקרבת הקרבן, א"כ כששחט את הכחושה א"א לומר שכבר גמר את השחיטה, מכיון שעדיין חסר בהקרבה, ודו"ק.

סימן ע''ה

למה אין גוזרין במילה בשבת שמא יעבירנו

פ''ב ה''ו :עושין כל צרכי מילה בשבת.. אבל מכשירי מילה אינן דוחין את השבה.. ולא מביאין אותו ממקום למקום ואפילו במבוי שאינו מעורב אין מביאין אותו מחצר לחצר ואין עירוב דדבריהם נדחה מפני הבאת הסכין הואיל ואפשר להביאו מערב שבת

א

קושיית התוס' למה לא גזרו על מילה שמא יעבירנו

הקשו התוס' מגילה (ד, ב, וכן הקשה הר"ן ריש פ"ד דר"ה ועוד ראשונים) למה לא גזרו גבי מילה שמא יעבירנו כמו שגזרו בשופר ולולב ומגילה,

והקושיא מתחזקת לפי מה שמבואר כאן שהעמידו דבריהם לדחות המילה משום איסור טלטול דדבריהם.

[והתוס' תירצו דמילה חמירא שנכרתו עלי' י''ג בריתות, אבל דברי התוס' צ''ע, שהרי כאן מבואר שהעמידו דבריהם וא''א למול אם לא הכינו הסכין ערב שבת, מיהו יש לחלק בין גזירה חדשה לאיסור דרבנן שישנו כבר, עי' פסחים (סט, א) דר''א לא ס''ל הגזירה].

ב

תירוץ להקושיא יל יסוד ביאור חדש בהגזירה

ולענ"ד אפשר להוסיף תירוץ, דהנה הטעם שגזרו על שופר ולולב אף שהחשש הוא רחוק וכו', וכקושיא המפורסמת בזה (ראה בלקוטי תורה לאדה''ז ובהרבה מדרושי רבותינו נשיאנו, ובפרט יו''ט של ר''ה תקס''ו לאדמו''ר מהרש''ב נ''ע): איך בטלו מצוה נעלית כשופר משום חשש רחוק השייך להדיוטות וקלי הדעת –

דעפ"י פשוטו אולי יש לומר דהכוונה היא שחששו שיחשבו שמצות תקיעת שופר או נטילת לולב חשוב הוא כמו שבת וניתן לדחותו,

והיוצא מזה שלא חששו לעצם החילול, דזה חשש רחוק מאד ורק לקלי הדעת וע"ה, וגם זה הוא דבר שאינו מצדיק מה שלקחו המצוה מכלל ישראל, אלא שחששו שיצמח מזה זלזול לקדושת השבת, וההמון יחשבו ששבת ניתן לדחות בקל בשביל כל מצוה חשובה כשופר ולולב.

ג

קשיא דהוי טעה בדבר מצוה

דבזה מיושב גם מה שהקשו על עיקר הגזירה, שהלא גם אם יטלטל הלא זה טעה בדבר מצוה ופטור מקרבן.

דלפי הנ"ל מובן, שהרי אף שהוא פטור מחטאת מ"מ עדיין יהא זלזול לקדושת השבת.

דעפ"ז י"ל במילה שאף אם יחשבו שמילה גדולה וחשובה משבת לא איכפת לנו, דאכן זהו האמת, דמעלת המצות מילה אכן היא גדולה משבת דדוחה את השבת, ואין כאן חשש.

ובאמת נראה שאפשר שזוהי כוונת התוס' באמרם "דהא חמירא שכן נכרתו עלי' י"ג בריתות", ויש להקשות למה לא כתבו שיש בו כרת וחמורה משופר ולולב – דכוונתם שמאחר שנכרתו י"ג בריתות רואין איך שגדלה מעלתה, ולכן אין אנו חוששין שיחשבו שהיא חמורה משבת דזה אמת, אבל לא הי' אפשר לומר שיש בה כרת שהרי שבת חמורה שיש בה סקילה.

ובעיקר הקושיא ראה לקוטי שיחות (ח"ז פסח הערה 30) שתי' הקושיא ע"ד החסידות, שבשופר הטעם שגזרו הוא מפני ששבת אין צריכין לתק"ש דשבת עצמה ממשיך אותן ההמשכות של תק"ש, אבל מילה הוי כמו אכילת מצה שלא גזרו מנפי שלא נמשכו ההמשכות של מצה ומילה בשבת, ולכן לא גזרו, עיי"ש..

סימן ע''ו

נוסח הברכה במילת גרים

פ''ג ה''ד :המל את הגרים מברך ברוך... וצונו למול את הגרים ולהטיף מהן דם ברית, שאלמלא דם הברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנ' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי

א

קושיית הצ''צ

מקור הנסח שאומרים במילת גרים ועבדים הוא משבת (קלז, ב).

והנה בשו''ת אדמו''ר הצ''צ (יו''ד סי' ר'), הביא מה שהקשה השואל מנדרים (לב, א) דאמרינן ופליגא דר' אלעזר דס''ל דאם לא בריתי יומם ולילה קאי על התורה, וא''כ לדבריו לא שייך בנוסח המילה שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ, דלר''א הפסוק קאי אתורה ולא אמילה.

ותי' הצ''צ דגם עסק התורה תלוי בברית מילה כמבואר בחגיגה (יג, א) אין מסרין ד''ת לכושי, והאריך שם להביא עוד ראיות מש''ס וזוהר ליסוד זה, ולכן אף לר' אלעזר דספ''ג דנדרים שפיר שייך לומר כנוסח המבואר בשבת, ועיי''ש עוד שהאריך.

והמורם מדבריו הק' שאף אם קאי אתורה, הנה קאי גם אברית מילה, מכיון שא''א להגיע לתורה אם לא שיכנס לברית.

ב

הקשיות שמתיישבות לפי הצ''צ

והנה בהקדמת ס' אות חיים ושלום על הלכות מילה (לבעל מנחת אלעזר) הביא דברי הצ''צ אלו וביאר שהקושיא היא למה לא הקשה הש''ס בנדרים או בשבת מהך ברייתא על ר' אלעזר, אבל עפ''ז הקשה על תירוצו של הצ''צ, דלא אתיא לכו''ע בלא''ה, שהלא ר''מ ס''ל בע''ז (ג,

א) וב"ק (לח, א) וסנהדרין (נט, א) דאפי' גוי העוסק בתורה ה"ז ככהן גדול, וא"כ לר"מ לא תליא הא בהא מילה בתורה דיכול ללמוד תורה (וגם האריך כ"ק אדמו"ר לבאר שאצלו יש גם מעלת התורה, ולא רק שהוא רק אמצעי בכדי לידע איך לקיים שבע מצות שלו, ואכ"מ).

ותי' דמה דמבואר במקומות אלו ה"ז רק בנוגע לדיניהם, אבל הפסוק דאם לא בריתי גו' מיירי בתורה כולה שניתנה דוקא לישראל.

ועיי"ש שביסוד דברי הצ"צ תי' עוד כמה קושיות:

א' מה שהקשו למה תיקנו נוסח זה רק בגרים ועבדים, ולמה לא אמרינן זה בכל ברית מילה

דלפי יסוד הצ"צ מיושב, שהרי מי שנולד בקדושה, גם אם לא נימול יכול ללמוד תורה, כמו במתו אחיו מחמת מילה ה"ז ישראל מעליא ושפיר הוא לומד תורה, וא"כ לא אתיא ברכה זו למ"ד דקאי אתורה.

וכן תירץ לפי יסוד הצ"צ את קושיית רעק"א (בפסקים סי' מ"א), איך אומר אם לא בריתי יומם ולילה הלא ההלכה היא דמילה אינו נוהג בלילה –

דלפי יסוד הצ"צ ניחא, דבאמת קאי אתורה, ותורה נוהג ביום ובלילה.

ג

קושית המנחת אלעזר על הצ"צ

אך הקשה שם על הצ"צ למה אמרו בנדרים "ופליגא אדר"א", ל"ל לאפושי במחלוקת, הו"ל לתרץ דלא פליגי כיון דמילה ותורה תלויין זב"ז.

ולענ"ד נראה ליישב, שבאמת נחלקו בזה אי קאי אתורה או אמילה, ומה שחידש הצ"צ דגם אי קאי אתורה כדעת ר' אלעזר, יכולין להגיד פסוק זה אמילת גרים שהרי אינו יכול ללמוד תורה כישראל בלי מילה, ולכן אומרים בגר ועבד פסוק זה להראות שעכשיו יכול ללמוד תורה בשלימותה מה שנבצר ממנו קודם, דעכו"ם שלמד תורה חייב מיתה.

ד

ביאור מחלוקת ר' אלעזר והברייתא

מעתה יש להבין יסוד הדברים במה נחלקו ר' אלעזר והברייתא, דמאחר דשניהם מודים דקאי אמילה, להברייתא קאי ישיר על מילה, ולר"א קשור למילה

מכיון שאסור ללמוד תורה בלי מילה, וצ"ל במה נחלקו.

ועוד חזרה הקושיא, מה שהקשה באות חיים ושלום למקומה, אי קאי אמילה, איך אמרינן בריתי יומם **ולילה**, הלא אין מלין בלילה.

ונראה לבאר, שנחלקו אם הקשר של מילה לתורה היא בתור הכנה, ומתיר, שאי אפשר ללמוד תורה בלי מילה, וכמו ברכות התורה שאסור ללמוד תורה בלי ברכות התורה, ועד"ז המילה הוי רק הכשר ומתיר לתורה, זהו דעת ר"א, נמצא שהפסוק קאי בעיקר אתורה, וכמו שס"ל להרמב"ם לכמה דעות שברכות התורה הם מה"ת רק שלא נמנה במנין התרי"ג מפני שנכלל במצות ת"ת, וה"נ קשר המילה לתורה היא מצד שהיא מתיר ונכלל בפסוק המדבר אודות התורה (כמובן שמצות מילה היא ג"כ מצוה בפ"ע ולא רק מתיר, אבל מאחר שהוא מתיר הרי זה נכלל בת"ת).

אבל הברייתא ס"ל להיפך, דלא שצורה כולל ענין המילה מפני שהיא מתיר את לימוד התורה, כ"א שהתורה נכללת במצת מילה, דהמילה מקשר אותו לתורה, וכאשר בא גר להתגייר הנה ע"י המילה נכנס בכלל העם הקשורים לתורה, שהתורה היא חיינו ואורך ימינו, ומאורסת לנו, הנה המילה היא מעשה המקשר אותו כמו מעשה של קידושין לתורה, וכמו בקידושין הנה מעשה הקידושין כולל בתוכו כל המשך חיי הבעל ואשתו, ה"נ, מה שנימול ה"ה מקשר אותו לתורה, נמצא דנאמר הלשון אם לא בריתי וגו' במילה מפני שהיא כוללת את התורה, ואילו לר"א קאי אתורה לחוד, אבל מאחר שאי אפשר להגיע לתורה בלי מילה, לכן אומרים זה בגר ועבד.

ואפשר לדמות קצת למה שאמרו חז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, שאין התלמוד מתיר למעשה וטפל אלי', כ"א שכולל בתוכו כל המצות, שכל המצות נכללים בתורה, ה"נ כל התורה נכללת במילה.

ה

ביאור אחר במחלוקת ר"א והברייתא

בסגנון אחר י"ל: דלר"א המילה היא הסרת המונע אותו מללמוד תורה ש"מאוסה היא הערלה", ואילו להברייתא המילה היא ענין חיובי שיש לו קשר חיובי לתורה, אבל לשניהם יש קשר בין מילה לתורה, [ועיי"ש בסוף

התשובה של הצ"צ שהביא קשר אחר שמילה נק' חוק].

וביתר ביאור י"ל: דהנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חלק כ"ה וחלק ל' – פ' לך) מבאר שיש ב' ענינים במילה: יש ענין הכללי שמביא לקדושת ישראל, ויש ענין שמילה היא מצוה פרטית. ומבאר שם שמה שגוי אינו יכול ללמוד תורה הוא מפני שהם ערלים, דברית מילה קדמה לתורה, שמכנסת אותו בכלל ישראל, אבל המצוה הפרטית של מילה היא הברית על קיום התומ"צ.

הנה בגדר של מילה הכללית יש לחקור, אם מה שמוכרח ללימוד התורה, אם זה מפני החסרון של הערלה דמאוסה היא, נמצא שזה ענין שלילי ומונע שצריכים לסלקו, או שהמילה מקשר אותו להקב"ה בקדושת ישראל ולכן יכול ללמוד תורה ששייך לישראל דוקא.

ולכן לתרווייהו מובן מה שיכולין לומר נוסח זה שנזכר בו לילה, דלתרווייהו קאי אברית או מפני שכולל בתוכו ענין התורה, או דקאי ישיר אתורה, רק שצריכם למילה בכדי לזכות לתורה.

סדר התפלות

סימן ע"ז

ההלכה של בנות ישראל החמירו על עצמן

אמר רב זירא בנות ישראל הם החמירו על עצמן שאפי' רואות דם טיפה כחרדל יושבות עלי' שבעת ימים נקיים

א

למה הכניס הרמב"ם מימרא זו

צ"ב למה הכניסו דין זה דוקא, דהנה מקור ההלכה היא בברכות (לא, א), דאיתא שם: "ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך וכו' אלא מתוך הלכה פסוקה, אמר אביי כי הא דר' זירא, דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן וכו', רבא אמר כי הא דרב הושיעא, דאמר רב הושיעא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה וכו' ואב"א כי הא דרב הונא דא"ר הונא א"ר זעירא המקיז דם בבהמת קדשים וכו'",

וצ"ב למה בחר הרמב"ם רק ההלכה פסוקה של ר' זירא, ולא שארי ההלכות, וקשה לומר מפני שהיא הראשונה הנזכר בסוגיא וה"ה לאידך, ומשמע שהרמב"ם קבע שההלכה פסוקה של ר' זירא היא העיקר.

ובפשטות יש לומר דהסוגיא דמגילה (כח, ב) דמביא הברייתא דתנדב"א "כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא" בקשר להא דאמר ר' זירא ד"בנות ישראל וכו'", הרי שסתמא דגמ' נקט הלכה פסוקה שלו.

אבל הא גופא יש להבין, למה אזלא סוגית הש"ס דמגילה כדברי ר' זירא, ולא כשאר האמוראים בברכות.

ב

מחלוקת ר' זירא ורבא בפי' "טוב לב משתה תמיד"

ונראה לבאר לפי מה שהבאנו בס' "כי בם חייתני" (פרק לד) את הגמ' בסנהדרין (ק, ב) וב"ב (קמה, ב) שר' זירא ס"ל דהפסוק דטוב לב משתה תמיד קאי על בעלי משנה, ואילו רבא שם אמר שהפסוק "כל ימי עני רעים" קאי אבעלי משנה, וביארנו שם, שר' זירא שהתענה בכדי שישכח תלמוד בבלי אחז בדרך הירושלמי בלי פלפול, ואהב הלכות פסוקות.

נמצא שר' זירא הי' מקושר למעלת הלכה פסוקה, ולכן קישר הגמ' במגילה את דברי ר' זירא עם הברייתא ד"כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא", שהטעם שבחרו במימרא שלו הוא מפני שהוא הי' המומחה בהלכות פסוקות.

ג

ישוב לקושיית המפרשים בהמשמת תיבות "בכל יום"

ובזה מיושב מה שהעירו המפרשים, למה השמיטו תיבות "בכל יום" שהובא בהברייתא סוף נדה, וכן קשה על הרמב"ם כאן שהעתיק לשון הגמ' במגילה דנשמט "בכל יום", ולא לשון הגמ' בנדה.

אכן לפי הנ"ל מיושב, שהרי עיקר הטעם שהובא ברייתא זו ד"תני דבי אליהו כל השונה הלכות וכו'", הוא להראות מעלת לימוד הלכה פסוקה, ואם היו מביאים תיבות "בכל יום", היינו מדייקים שעיקר המעלה היא מה שלומדים תורה בכל יום, ולא על מעלת הלכה פסוקה לעצמה, דבסוף נדה עיקר החידוש הוא שצ"ל הלימוד בכל יום (כמובן שהדיוק שם הוא גם שצ"ל לימוד הלכות, וכמו שפירש"י), ואילו במגילה הודגשה המעלה של הלכות פסוקות.

ד

עוד ביאור מה שבחר הרמב"ם במימרא זו

עוד יש לומר מה שבחר הרמב"ם את הלכה פסוקה של ר' זירא, דבשאר הדוגמאות יתכן להקשות עליהם ולחלוק על ההלכה פסוקה, אבל כשר' זירא מביא שכן "הם החמירו על עצמן", שוב אין מקום לשקו"ט, כי אי"ז מיוסד על איזה דרשא או סברא, כ"א שתלוי במנהג שנהגו בנות ישראל.

וגם בזה קמ"ל חידוש גדול, דאף שאי"ז מיוסד על הלכה אלא מנהג נשים, מ"מ לאחר שנהגו נכלל במסגרת הלכה, והוי הלכה פסוקה.

סימן ע''ח

נוסח ברכת המינים

למשומדים אל תהי תקוה

א

נוסח שלנו''ולמשלשינים''

הנה בנוסחאות שלנו כתוב ולמלשינים בוא''ו, ואילו הרמב''ם כותב כאן ''למשומדים'' בלי וא''ו (וכ''ה בכמה נוסחאות של רב עמרם גאון ורב סעדי' גאון).

ונראה שהרמב''ם לשיטתו שהדגיש בכ''מ דיש י''ט ברכות בתפלה ולא י''ח, ונראה שהוא להוציא מדעת הירושלמי (ברכות פ''ד ה''ד) ששללו המספר די''ט, וכלשון הירושלמי: ''אם יאמר לך אדם תשעה עשר אמור לו אשרי האיש ולמה רגשו חדא פרשה היא'', דתחילה הי' רק י''ז ברכות (שברכות וירושלים ואת צמח הי' ברכה אחת), וכשתיקנו ברכת המינים הי' י''ח ברכות, וזה בא הרמב''ם לשלול כי באמת יש תשע עשרה ברכות נפרדות.

ונפק''מ להלכה שאם חיסר ברכה זו, צריך לחזור ולהתפלל כי כל הברכות שוות בחשיבותן ולא רק מפני שלא נחשוד שהוא מן המינים כ''א מפני שנכלל בתקנת שמו''ע, ונעשה כחטיבה אחת.

ועיין בשער הכולל (פ''ח אות ב') שהשם שמונה עשרה נשאר. ולא ביאר מדוע, ובסידור אוצר התפלות ביאר שמאחר שנתתקן לאחר זמן מרובה נשאר השם שמו''ע.

ב

המשך לברכה הקודמת

וזה מזמן שראיתי באחד מן הראשונים (כמדומני הריטב''א) שבאמת ברכת ולמלשינים הוא המשך ברכה שלפני' דהשיבה שופטנו ונחשב עמה, וראי' לזה הוא מהגמ' מגילה (יז, ב) דמבואר שם הקשר בין ברכת השיבה לברכת ולמלשינים: ''וכיון שנעשה דין מן

הרשעים כלו הפושעים וכוללל זדים עמהם", ובפרט שבברכת הביננו אמנם הם מחוברים, וכמו שביארנו למעלה (בהל' תפלה) שתפלת הביננו הוא המשך א' [וכנראה שהכל מסתובב סביב בקשת הגאולה ויש וא"ו החיבור בכל הברכות בנוסח הרמב"ם].

אמנם נראה שהרמב"ם חולק ע"ז, וס"ל דמספר י"ח לא נשאר, והרי בגמ' ברכות (כח, ב) הביאו רמזים גם לברכת י"ט, וכל א' מן הברכות הוא ענין נפרד, ועיין בסידור אוצר התפלות (שם) שכנראה מפרש שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי, שהירושלמי ס"ל דעיקר הברכות הן י"ח, ולא רצה לשנות מהמספר, אבל להבבלי שפיר הוסיפו ברכה י"ט. ולענ"ד נראה שהרמב"ם בהדגישו שיש י"ט ברכות רצה לקבוע הדין כהבבלי, ומזה דכל ברכה הוא ענין נפרד.

והא דבברכת הביננו יש קשר ביניהם, צ"ל שהרמב"ם מחלק בין הביננו לתפלה הרגילה ששם יש י"ט ברכות נפרדות, והראי' מגמ' במגילה אי"ז ראי' לדעת הרמב"ם כי בגמ' שם מבואר הקשר בין ברכות האחרות ואעפ"כ נחשבות כברכות נפרדות.

לכן דייק כאן "למשומדים" בלי וא"ו החיבור, בכדי שלא נטעה לומר שברכה זו אינו דומה לשאר הברכות ונכלל בברכה אחרת.

ג

אם ברכת ולמשלינים הי' רק הוראת שעה

וראיתי במי שכתב שברכה זו הי' רק הוראת שעה ולא נקבע כשאר ברכות, ובזה פירשו תיבת "מהרה" כאן, שהכוונה שאם יתבטל המינים וכו' לא יהי' צורך בתפלה זו.

ונראה שהרמב"ם שלל סברא זו בכתבו שצורך זה היא הצורך הכי גדול, דבזה מובן תיבת "מהרה", ועוד ש"מהרה" נמצא בשאר ברכות ג"כ, בברכת ראה נא: "וגאלנו מהרה" ובברכת ולירושלים: "וכסא דוד עבדך מהרה", ובברכת את צמח דוד: "מהרה תצמיח", ואי"ז הוראת שעה בזמן מיוחד, ואף שבימות המשיח תתבטל ברכה זו, ה"ה דשאר הברכות השייכות לבקשת הגאולה יתבטלו או שישתנו, אבל כל זמן שנמצאים בגלות שמוגדר כזמן של שעבדו מלכיות, יש חשש של המשומדים וכו' וצריך לבקש מה' שלא יהי' להם קיום.

ובעיקר ברכת המינים שהוא הברכה י"ט, וכמבואר בגמ' ברכות (שם) שהוא כנגד חוליא קטנה שבשדרה שהוא כנגד עצם לוז.

ואפשר שמדוייק הדמיון, שהרי עצם לוז הוא סימן על תחיית המתים, והרי המשומדים והמינים כופרים בתחיית המתים. ובברכה זו אמרים שה' יעקר כל הרשעה, שזה קאי אזמן דתח"ה כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ.

[וע"ד הרמז י"ל, שברכה זו היא הברכה הי"ג של ברכות אמצעיות, ומקביל לעיקר הי"ג שהוא האמונה בתחיית המתים].

סימן ע''ט

הנוסח ש''ועל המלחמות''

בפורים מברך ברכת שמונה עשר בנוסח זה מודים... על הנסים ועל הגבורות ועל התשועות וכו'

א

חילוק בין פורים לחנוכה

יש להעיר שכאן לא הכניס הנוסח של "ועל המלחמות", ואילו להלן בנוסח של על הנסים דחנוכה מוסיף "ועל המלחמות", וכן הוסיף" ועל הפדות ועל הפורקן" דלא הביא בפורים.

הנה בנוגע לפדות ופורקן מובן דבנוגע פורים אמרינן "אכתי עבדי דאחשורוש אנן", כדאיתא במס' מגילה (יד, א) שמשום האי טעמא מבואר שם לא אמרינן הלל בפורים.

ואף שהרמב"ם בהל' חנוכה הביא טעם אחר "שקרייתה זו הלילא", אינו חולק על זה שאכתי עבדי דאחשורוש אנן, ואדרבה, טעם זה שייך ביותר לענין אמירת "פדות ופורקן" מהא שאין קורין הלל – בשלמא לגבי אמירת הלל יש להבין למה חלקו שאר האמוראים על אוקימתא זו, דעדיין יש מקום לחייב הלל גם אם עבדי דאחשורוש אנן, וכהק"ו בגמ' שם: "ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן", וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר קושיית הגמ' (לקו"ש חל"ו ע' 161): "וכי משום שאין המצב מתאים להפסוק "הללו עבדי ה", ה"ז פוטר אתת האדם מלהלל לה' על גאולתו ממיתה לחיים", ועיי"ש איך שמיישב קושיא זו.

אבל כו"ע יודו שאין לקרוא הגאולה של פורים פדות ופורקן, אף שהי' ממיתה לחיים וגדלה מעלתה מגאולה משעבוד, כי אכתי עבדי דחשורוש אנן, ולא הי' אז גאולה שלימה.

ולכן דוקא בחנוכה אומרים זה, שכדברי הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) הוחזר מלכות לישראל והי' באמת פדות ופורקן.

ב

עדיין קשה השמטת הרמב"ם "ועל המלחמות" בפורים

אבל עדיין קשה מה שהשמיט הרמב"ם תיבת "מלחמות" בפורים, הלא בני ישראל הוצרכו ללחום ביום י"ג (וראה ירושלמי ריש מגילה שמשו"ה לא נתרבה יום י"ג לקריאה דהי' זמן המלחמה), ואדרבה כל בני ישראל הוצרכו ללחום, דלא כחנוכה שהיו רק מיעוט של בני ישראל, וכלשון "על הניסים": "רבים ביד **מעטים**", (ומשום זה ביאר כ"ק אדמו"ר לא היו יכולין להתענות, רק אסתר הי' יכול להתענות, כי כל בני ישראל היו צריכים ללחום כי הגזירה הי' "להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים וגו'", ובזה ביאר כ"ק אדמו"ר באופן נפלא מה שתענית זו שביום י"ג נקראת "תענית **אסתר**").

ועוד, שכלפי לייא, בפורים הלא לכו"ע יש חיוב סעודה, וכידוע דברי הלבוש והט"ז משום שהי' עיקר הגזירה וההצלה על הגוף, ובחנוכה הי' עיקר הגזירה על נשמתם, ולכן ס"ל לכמה פוסקים שאין חיוב סעודה בחנוכה, א"כ אינו מובן מה שדוקא בחנוכה מדגיש הרמב"ם המלחמות, ולא בפורים (הגם שהרמב"ם חולק ע"ז וס"ל דגם בחנוכה יש חיוב סעודה, עיין לקו"ש ח"י, מ"מ כ"ש בפורים).

ואף שיש לומר שבפורים הי' רק מלחמה אחת ביום י"ג וי"ד בשושן, אבל בחנוכה הי' ריבוי מלחמות, דאכתי תקשי למה לא יאמרו ועל המלחמה לשון יחיד.

ג

חילוק בין הנס דפורים לניסים דחנוכה

וי"ל בפשטות, שנצחון המלחמה בפורים הי' הנס מלובש בדרך הטבע, אבל בחנוכה הי' ניסים למעלה מדרך הטבע לגמרי, דרבים ביד מעטים וכו', ועיקר נוסח על הנסים הוא בנוגע לנסים שלמעלה מדרך הטבע, ועיין לקוטי שיחות (חט"ו ע' 366 ואילך) בביאור לשון נסים בחנוכה דקאי אמלחמות בעיקר.

סימן פ'

למה אין אומרים אתה בחרתנו בשבת

ברכה אמצעית של שחרית שבת, ישמח משה במתנת חלקו וכו'

א

ביאור הראשונים

בס' אור זרוע (הל' שבת סי' מב אות ט' – צויין בס' המפתח כאן) הביא דברי הרמב"ם כאן, והביא מה ששואלים מדוע לא נתחיל ב"אתה בחרתנו". ותי' דלכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל ועל כך אנו מתפללים כך כדי שיזכור לנו הקב"ה זכות היום הזה שהוא קבלת התורה וזכות משה רבינו שהיום נתנה לנו תורה על ידו", ועוד הביא ממורו ה"ר אליעזר מוורמש זצ"ל שקשר ישמח משה לזה ש"ביום שמחתכם זה שבת", שמשה יכול לשמוח במתנת חלקו עיי"ש.

אבל לאחר ביאורו אינו מיישב למה לא אומרים גם "אתה בחרתנו", ובפרט שאודות שבת נאמרה ההלכה שעכו"ם ששבת חייב מיתה, שבזה ניכר ההבדלה בין ישראל לעמים ושאת בחרתנו מכל העמים, וצ"ע.

והנה האבודרהם (מעריב של שבת) תירץ קושיא זו: "לפי שבמרה נצטוו על השבת.. ועדיין לא בחר בהם הקב"ה עד שנתן להם את התורה, אבל כשנצטוו על ימים טובים כבר נתן להם התורה ובחר בהם".

ב

קושיית כ"ק אדמו"ר

והנה כ"ק אדמו"ר ב"תורת מנחם" (חל"א ע' 34 ועיין גם בלקוטי שיחות ח"ד ע' 1341) הביא דברי האבודרהם, והקשה: שעדיין אין הענין מחוור, והאריך שבאמת מתאים יותר לשבח מצד ענין השבת שמובדל מימות החול שאסור בכל המלאכות יותר מיו"ט, ועיי"ש שביאר איך שמצד אחד ההבדלה במרה

היתה גדולה יותר ממ"ת, ועיי"ש שביאר הענין עפ"י חסידות שבאמת במ"ת נעשה הבדלה בין ישראל לעמים באופן נעלה יותר, שהבחירה היא באופן נעלה יותר, עיי"ש בארוכה ובשיחת חגה"ש תשל"ט.

ג

ישוב בפשטות

ואפשר הי' לתרץ הקושיא בפשטות, ששבת מיקדשא וקיימא משימ"ב ואינו תלוי בקדושת ישראל כמבואר בביצה (יז, א) שלכן אומרים מקדש השבת ולא מקדש ישראל והשבת כביו"ט, אבל ביו"ט שמקדשים ישראל את הזמנים, ולכן אומרים "מקדש ישראל והזמנים" כמבואר בגמ' שם, הרי שתלוי' בקדושת ישראל, לכן אומרים אתה בחרתנו, ואף שבקידוש של שבת אמרינן "כי בנו בחרת", היינו מפני ששבת היא גם זכר ליציי"מ שבחר בנו, מ"מ אין זה עיקר ענין השבת.

ועיין מאירי ר"ה (לב, א) שפירש קדושת היום: "ר"ל אתה ובחרתנו ומפני חטאינו", הרי שכלל אתה בחרתנו בתוך קדושת היום, והביאור בזה הוא לפי הנ"ל, שקדושת היום נתחדש ע"י בחירת ישראל שהם מקדשים הזמנים. (ומש"כ גם "ומפני חטאינו" (בנוסחאות שלנו אין אומרים ומפני חטאינו בר"ה) כוונתו להמשך הדברים אודות קרבנות היום דזה הוי חלק בקדושת היום, ועדיין צ"ע).

ד

דחיית ביאור ספר משנה הלכות

ובחפשי בספרים מצאתי שבשו"ת משנה הלכות (חי"א) עמד בזה ויישב הטעם שלא אומרים אתה בחרתנו בשבת כמו שביארנו. וברוך שכיונתי.

ופלא לענ"ד על האבודרהם שאינו מזכיר חילוק זה שבש"ס, שקדושת שבת אינה תלוי' בקדושת ישראל כמו יו"ט. [וראה בטור סי' רצ"ב בנוגע לשינוי הנוסח בשבת בין ערבית, שחרית ומנחה].

אמנם לאחרי העיון נראה שאין ישוב זה מחוור, שמה שאומרים "אתה בחרתנו" קאי אזמן מ"ת, וכמ"ש הפוסקים שבשעת אמירת "ובנו בחרת מכל עם ולשון" בברכת ק"ש, צריכים לכוון על מ"ת, והלא קביעות החדשים והזמנים נאמרה במצרים בפרשת "החודש הזה לכם", שכבר אז הי' בחירה בישראל כמבואר במדרש (שמו"ר פט"ו, יא), א"כ אין הבחירה של מ"ת היסוד לקדושת יו"ט, ולכן מצד בחירה זו שפיר יש להקשות,

הלא אין חילוק בין שבת ליו"ט, דבמ"ת ניתנו בין דיני שבת ובין דיני יו"ט, ולכן הוכרח האבודרהם לתרץ, דדיני שבת אכן ניתנו במרה, ואתה בחרתנו קאי אזמן מ"ת, ודוקא אז ניתנו דיני יו"ט.

ובדוחק יש לקיים תירוץ זה, דאף שהבחירה לקדש חדשים נעשתה בר"ח ניסן במצרים, מ"מ הכח לקבוע קדושה נקבעה בבני ישראל בשעת מ"ת.